المملكة المغربية
المعهد الملكي
للثقافة الأمازيغية
مركز الدراسات الأنتروبولوجية والسوسيولوجية



ⵜⴰⴳⵍⴷⵉⵜ ⵏ ⵍⵎⵖⵔⵉⴱ
ⴰⵙⵉⵏⴰⴳ ⴰⴳⵍⴷⴰⵏ
ⵏ ⵜⵓⵙⵙⵏⴰ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ
ⴰⵎⵎⴰⵙ ⵏ ⵜⵖⵓⵇⵉⵡ ⵏ ⵓⵣⴳⴰⵏ ⴷ ⵓⵎⴰⴷⴰⵏ

سلسلة : الندوات والمناظرات -رقم 7-

القانون والمجتمع بالمغرب

ⴰⵣⵔⴼ ⴷ ⵜⵎⵜⵜⵉ ⴳ ⵍⵎⵖⵔⵉⴱ



تنسيق : الحسين وعزي والحسين آيت باحسين

الرباط 2005

القانون

والمجتمع بالمغرب

المملكة المغربية
المعهد الملكي
للثقافة الأمازيغية
مركز الدراسات الأنتروبولوجية
والسوسيولوجية

ⵜⴰⴳⵍⴷⵉⵜ ⵏ ⵍⵎⵖⵔⵉⴱ
ⴰⵙⵉⵏⴰⴳ ⴰⴳⵍⴷⴰⵏ
ⵏ ⵜⵓⵙⵙⵏⴰ ⵜⴰⵎ ⴰⵣⵉⵖⵜ
ⴰⵎⵎⴰⵙ ⵏ ⵜⵖⵓⵔⵉⵡ
ⴷ ⵜⵉⵙⵏⴰⵣⴳⴰⵏⵉⵏ
ⵜⵙⵏⴰⵎⴰⴷⴰⵏⵉⵏ

القانون والمجتمع بالمغرب

ⴰⵣⵔⴼ ⴷ ⵜⵎⵜⵜⵉ ⴳ ⵍⵎⵖⵔⵉⴱ

أعمال الأيام الدراسية التي نظمها مركز الدراسات الأنتروبولوجية والسوسيولوجية
بالرباط أيام :17، 18 و19 دجنبر 2003

تنسيق :
الحسين وعزي والحسين آيت باحسين

2005

منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

مركز الدراسات الأنتروبولوجية والسوسيولوجية

سلسلة الندوات والمناظرات - رقم : 7 -

العنوان : القانون والمجتمع بالمغرب

ⴰⵣⵔⴼ ⴷ ⵜⵎⵜⵜⵉ ⴳ ⵍⵎⵖⵔⵉⴱ

التنسيق : الحسين وعزي والحسين آيت باحسين

الناشر : المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

الإخراج التقني : مركز الترجمة والتوثيق والنشر والتواصل

تصميم الغلاف : وحدة النشر (مركز الترجمة والتوثيق والنشر والتواصل)

صورة الغلاف : ابراهيم عاميري

الإيداع القانوني : 0840/2005

ردمك : 9954-439-38-2

المطبعة : مطبعة المعارف الجديدة- الرباط

المحور الثالث
بعض مجالات تفاعل الأنظمة القانونية

شكر وتنويه

يقدم المنسقان تشكراتهما الخالصة لأعضاء اللجنة العلمية للمركز التي ساهمت في إنجاح الأيام الدراسية «**القانون والمجتمع بالمغرب**». ويتعلق الأمر بالسادة الباحثين محمد الحيان وعلي خداوي ومصطفى القادري ومصطفى جلوق وحسن الزات كما يهيبان بما قامت به السيدة حكيمة بوخريص من عمل تنظيمي ومكتبي لإنجاح الندوة وإخراج هذا المؤلف إلى حيز الوجود. ويشكران كذلك الأستاذ الباحث حوسى يعقوبي من مركز الدراسات الأدبية والتعابير الفنية والإنتاج السمعي البصري الذي سهر على توثيق أشغال هذه الأيام الدراسية بالصورة والصوت.

كما ينوهان بما قام به الطاقم الإداري للمعهد على المستوى الإداري واللوجيستيكي لإنجاح الندوة، ويشكران كذلك مدير المعهد العالي للقضاء والطاقم الإداري والتقني لهذا المعهد بوضع مؤسستهم رهن إشارتنا وبما قدموه لنا من خدمات كانت من عوامل نجاح هذه الأيام الدراسية.

كما لا تفوتهما هذه الفرصة دون تقديم التشكرات الخالصة لكل السادة الأساتذة والباحثين والمهتمين من الحركة الثقافية الأمازيغية ومن المعهد العالي للقضاء ولكل من ساهم بالحضور والمناقشة قصد إنجاح هذه الأيام الدراسية.

مداخلات باللغة العربية

تقديم

القانون إفراز مجتمعي يقوم بتنظيم العلاقات بين الأفراد والمجموعات والجماعات والمؤسسات داخل المجتمع، وتكون مقتضياته عامة ومجردة وملزمة. وتتطور هذه المقتضيات بتطور هذه المجتمعات وأنظمة حكمها تبعا لعوامل قد تكون داخلية أوخارجية.

وبسبب العوامل الخارجية بالأساس، انتشرت ظاهرة التثاقف القانوني بانتشار الأنظمة القانونية المختلفة في أرجاء المعمور كظاهرة كونية في المرحلة الاستعمارية. وزادت حدة هذا التثاقف بعد الاستقلال.

فما فتئت البلدان الحديثة العهد بالاستقلال تحاول إرساء أنظمة قانونية تلائم التحولات التي تشهدها أوتخضع لها مجتمعاتها عن طريق الاقتباس الحرفي لقوانين الدولة المستعمرة سابقا لتنظيم القطاع العصري أوبالمزج بين النظامين القانونيين التقليدي والعصري لتنظيم القطاع التقليدي. كما تستمر بعض المجموعات في تطبيق أعرافها لتنظيم بعض الميادين الخاصة.

ولا يخرج المجتمع المغربي في تعامله مع القانون عن هذا النمط العام سواء تعلق الأمر باختلاف مصادر التشريع (عرف، شريعة، قانون حديث) أوبمكانة ووظيفة مختلف الأنظمة القانونية المتواجدة داخل المجتمع. ويقتضي هذا الوضع طرح تساؤلات علمية في شكل مقاربة أولية نتناول الجوانب العامة للموضوع.

ويتعلق الأمر بمساءلة الإرث القانوني بمختلف مظاهره وأشكال اقتباساته، مع الإشارة إلى المكانة التي تحتلها هذه الاقتباسات في النظام القانوني الحالي.

ومن الناحية المنهجية فإن الأمر لا يتعلق فقط بمدى مسايرة النظام القانوني لتطور المجتمع بل كذلك بإبراز دور العوامل التاريخية والثقافية والسيكولوجية والسياسية والإيديولوجية في قيام النظام القانوني الحالي وفي إنتاج التصورات النظرية إزاءه (هل هناك تكامل أم تعايش أم تنافر بين الأنظمة القانونية الثلاث؟)

وهذا ما سيحاول هذا الكتاب مقاربته. ويضم معظم مداخلات الأيام الدراسية حول القانون والمجتمع بالمغرب التي أشرف مركز الدراسات الأنتربولوجية والسوسيولوجية على تنظيمها بالرباط أيام 17 و18 و19 دجنبر 2003. وتتوزع المقالات العشرون المكتوبة بالعربية على ثلاثة محاور:

يتناول المحور الأول الإطار العام لعلاقة القانون بالمجتمع من خلال تشكل المنظومة القانونية المغربية وتاريخيتها والجدل حول بعض أنظمتها ومكانة ووظيفة الأعراف الأمازيغية ضمنها.

ويبرز المحور الثاني المتعلق بالمصطلحات والمؤسسات والوثائق تحليلا للمصطلحات والمؤسسات العرفية ومن بينها تلك المتضمنة في وثائق مكتوبة.

ويلقي المحور الثالث المتعلق بمجالات تفاعل الأنظمة القانونية نظرة عن بعض مجالات تطبيق الأعراف الأمازيغية مع الإشارة إلى علاقة القوة التي تبرز في بعض أنماط هذا التنظيم.

أما الدراسات الخمسة المكتوبة بالفرنسية فتعالج تاريخ ووظيفة وآفاق القانون بالمغرب ومدى فعالية القواعد القانونية ودور العرف كمصدر للتشريع أوكأداة للسيطرة.

ومن الملاحظ أن أغلبية الدراسات التي يحتويها هذه الكتاب تتناول بالتحليل ظواهر ومؤسسات عرفية أمازيغية خلافا لما هو سائد في الدراسات القانونية بالمغرب. غير أن مضمون جل هذه التحاليل مازال يطغى عليه طابع العموميات وينحصر في الجوانب الوصفية والتعريفية بهذه الظواهر والمؤسسات. فالكتاب إذن ليس سوى مقاربة أولية هدفها إثارة الانتباه لهذه الظواهر من أجل المزيد من المقاربات الأنتربولوجية لمختلف جوانب هذه الظواهر.

الحسين وعزي

مدير مركز الدراسات الأنترويولوجية والسوسيولوجية

المنظومة القانونية للمغرب بين الخصوصية والاقتباس

محمد غربي، كلية الحقوق، طنجة.

تمهيد

«القانون والمجتمع»، هوالموضوع الذي تفضل المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية بعرضه علينا، من خلال هذه الندوة العلمية القيمة، وقد وجدت لسان حالي يقول وأنا أتلقى الدعوة الكريمة للمشاركة فيه، «ياله من موضوع حيوي يدعوإلى القراءة فيه والدرس، ويبعث على التفكر، ويغري بالتأمل»، وهكذا أقبلت على الانشغال به والاشتغال فيه تعلما وتفكرا وتأملا. ولقد اخترت لمساهمتي العلمية المتواضعة، عنوانا طالما شغلني في السنوات الأخيرة، ويتعلق الموضوع إذن ب : «المغرب بين الخصوصية والاقتباس من الآخر في تشكيل منظومته القانونية».

متسائلا في البداية عن كيفية تشكل القاعدة القانونية، ما هي مصادر تكوينها، وعلى أي أساس تقوم ؟ ماهومستقبل القاعدة القانونية في المغرب في إطار التداخل أحيانا، والتباعد أحيانا أخرى بين ماهو وطني ومحلي يتميز بخصوصيات معينة، تكونت ونشأت جيلا بعد آخر، وبين ماهو وافد علينا، قادم إلينا من الخارج في زمن العولمة المتوحشة ؟ ومن ثم هل الساهر على صياغة القاعدة القانونية في المغرب على وعي تام بمخاطر التداخل القائم بين ماهو وطني وماهو كوني في تشكيل منظومتنا القانونية ؟ وهل بين الصياغة القانونية والواقع المعيش تناغم أم تنافر؟ هل الخصوصية تتأقلم مع الاقتباس أم تنصهر فيها ؟ ولمن الغلبة اليوم وغدا في تشكيل المجتمع القانوني بالمغرب؟

1- الغاية وراء إنشاء القاعدة القانونية

ترتبط غاية القانون بطبيعة الاجتماع البشري المرتبط بطبيعة المصالح فيه، ويقوم الاجتماع البشري على أساس عاملين اثنين: عامل التناقض والتباين بين المصالح الاجتماعية من ناحية. وعامل التوافق والتناغم والتكامل بين هذه المصالح من ناحية أخرى.

فعامل التناقض والتباين يشكل بطبيعته المعيار الأساسي الذي يميز أطراف المجتمع بعضها من بعض، نظرا لما يقوم به كل قطاع من قطاعات المجتمع من

وظائف تتباين بطبيعتها عن وظائف القطاعات الأخرى نتيجة التباين في الخبرات والمصالح والغايات. ويترتب على هذه الخاصية أن يتوزع المجتمع بطبيعته إلى عدد كبير من الجماعات، وأن يكون لكل منها أنشطته الخاصة ومصالحه وأهدافه التي يدافع عنها.

أما عامل التكامل والتناغم فيشكل المعيار الأساسي الذي يمكن مختلف الجماعات في المجتمع من أن تقوم بوظائفها الاجتماعية بطريقة تؤدي في النتيجة إلى تحقيق الغايات الأساسية التي يقوم عليها أمن المجتمع واستقراره، وتحقق له بالتالي أسباب القوة والمنعة والرفاه[1].

مع ملاحظة أن هذين العاملين متلازمين في طبيعة الاجتماع البشري، إلا أن هذا التلازم يتباين في درجته واستمراره وفقا لظروف التعارض ومدى التباين بين مصالح الجماعات. ومن ثم فالتنظيم الاجتماعي البشري الوضعي عرضة للتغيير باستمرار، ذلك لأن مدى استقراره إنما يرتبط أصلا بمدى التعاون بين عمليتي الاختلاف والتوافق فيما بين شتى المصالح الاجتماعية فيه. فإذا لم تتآلف هاتان الصفتان برزت المشكلات الاجتماعية بشكل حاد، واتجه التنظيم الاجتماعي نحوالتفكك والانهيار. وتأسيسا عليه، اتجه الفكر البشري منذ القدم في تحديد موقفه من القانون بالارتكاز إلى عاملين اثنين : عامل المصلحة الاجتماعية العليا من جهة. وعامل ضغط المصالح الفئوية من جهة أخرى.

فالعامل الأول الذي هوعامل المصلحة الاجتماعية العليا يفرض أصلا ضرورة تحقيق «السلم الاجتماعي» بتحقيق الاستقرار العام في المجتمع. وعليه، فقد أملت هذه المصلحة بما تنطوي عليه من مفاهيم «الأمن والنظام والسلام» ضرورة «النشأة الأولى للقانون» ودفعت الفكر الإنساني نحوضرورة السعي والتفتيش عن «أساس ثابت وعام» يقوم عليه تنظيم مختلف الأعمال والتصرفات الإنسانية ويكبح جماح الأفراد ونزوات الحكام، ويؤمن بالتالي وجود نظام اجتماعي عام، ثابت ومستقر[2].

1- لحاجته منها، ومن ثم كانت وظيفة القانون الأساسية هي تنظيم المجتمع تنظيما يكفل حريات الأفراد ويحقق الخير العام.... وينصرف مفهوم القانون إلى «القانون الوضعي» الذي يعني القانون السائد والمطبق فعلا... »، المرحوم د. خالد عبد الله عيد، «مدخل لدراسة القانون»، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 1407هـ / 1987م، ص : 11-12.

2- «نتيجة الطابع الاجتماعي، وجد الإنسان نفسه أمام حاجات دائمة التولد من مطالب الغذاء والكساء والمأوى، يتلمسها من أحضان الطبيعة، أومما في حيازة الآخرين، الأمر الذي أدى إلى تعارض الإرادات والحريات في سبيل الوفاء بهذه الحاجيات، وحيال ذلك كان لابد من وجود نظام يكبح من إرادة الإنسان ويحد من حريته كي لا تطغى حاجة غيره، أو تصطدم حريته بحرية سواه، وقد وصلت الجماعة إلى إقرار هذا النظام عن طريق القانون. ومن هنا نشأ القانون بنشوء الجماعة، لكي يضمن بقاءها ويمهد لازدهارها وارتقائها...»، المرحوم د. علي سليمان العبيدي، **«هوامش في تاريخ الوقائع والمؤسسات الاجتماعية»**، الطبعة الأولى،1405هـ/ 1984م، ص : 9-15.

أما العامل الثاني والمرتبط بضغط المصالح الفئوية فيلاحظ أن الحاجة التقريب والتوفيق بين هذه المصالح وبين متطلبات الاستقرار العام أدى بالضرورة إلى إيجاد التسويات المستمرة التي تنتج عن التغييرات المتتابعة في نطاق شتى الأنشطة والميادين الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية والثقافية في المجتمع. مما دفع بالفكر الإنساني للتفتيش عن مختلف الركائز التي تمكن من القيام بعملية «إصلاح الأحكام القانونية»، والعمل على ملاءمة ومواءمة هذه الأحكام والقواعد مع الحالات الاجتماعية الوطنية والدولية غير المتوقعة. ولقد اهتدى الفكر الإنساني إلى «مبادئ تطور القانون» للتخلص من القواعد الصادرة عن السلطة السياسية في المجتمع، والتي تعتبر بطبيعتها قواعد تثير الاحترام والرهبة في النفوس، والتي لا يعرف الناس كيف يرفضونها بالرغم من عدم جدواها في مرحلة معينة.

ويرى كثير من الفقهاء، أنه إذا كانت المبادئ التي تستند إليها ضرورة «تطور القانون» تعتبر بطبيعتها مبادئ تتعارض في مفهومها مع مفهوم الاستقرار العام ومبدأ ثبات القاعدة القانونية، فكيف نوفق إذن بين القول : ضرورة المصلحة العليا للمجتمع تقتضي وجود أساس ثابت ومستقر يركن إليه المجتمع ويقوم عليه النظام الاجتماعي العام، وبين القول : بضرورة الأخذ بعين الاعتبار لمبادئ تطور القانون تحت ضغط المصالح النوعية لمختلف الفئات والشرائح التي تكون النسيج الاجتماعي في مجتمع معين؟

في الأساس هذا التنافر ما بين هذين القولين هوالذي شكل جذر الأساس في تحديد المفاهيم التي اتخذتها وتتخذها «الغاية الاجتماعية للقانون». ذلك أن صياغة القاعدة القانونية يفترض انطلاقا وجود صورة عقلية له تستمد من طبيعة الحياة الاجتماعية، وطبيعة النظام السياسي القائم والمنظم لهذه الحياة. ومن هنا ترتبط هذه الصورة بمدى القدرة العقلية للسلطة السياسية المنظمة للمجتمع من استنباط «فكرة القانون» وتحديد «الغاية الاجتماعية له» من «الضمير الجماعي» الذي تلتئم في نطاقه مختلف الأغراض الاجتماعية المتضاربة في ضمائر المجتمع من أفراد وجماعات، والقائم أصلا على أساس القبول بمبدأ «الوحدة في أساليب الحياة" إلى جانب "وحدة المصالح المرتبطة» بوحدة المجتمع[3].

3- القانون ضروري لحفظ كيان المجتمع، فهوملازم له في نشأته، مساير له في تطوره، بل المشاهد أن المجتمع يأخذ منذ تكوينه في إفراز قواعد قانونية تكون وظيفتها ضبط العلاقات بين أفراده، وبث روح النظام والطمأنينة فيهم. وكلما تقدم المجتمع وارتقى زادت قدراته على إفراز القواعد القانونية تبعا في الجماعة، والذي يشمل في نطاقه كل قاعدة واجبة الاتباع سواء أكان مصدر هذه القاعدة التشريع أوالعرف أوالدين... "، د. خالد عبد الله عيد، م. ذ، ص : 13 - 15.

فهذا الضمير الجماعي هوالذي يشكل الرباط القوي الذي يشد أفراد الجماعة الواحدة بعضهم إلى بعض في حاضرهم، ويمتد عبر الزمن ليشكل قاعدة الأساس في بناء الترابط الوثيق بين الأجيال المتعاقبة والإطار العام الذي تصب في نطاقه كل وجدانات المجتمع، ويدفع بالتالي أفراده وجماعاته إلى القبول به ما داموا قد ارتضوه لأنفسهم بل والدفاع عنه بكل قوة وبأس. ومن هنا نشأت غاية القانون، الذي ارتبط بطبيعة التصورات المترسبة في «ضمير الجماعة» متخذا مفاهيم متعددة كانت تتوائم وطبيعة الظروف القائمة سواء أكانت اقتصادية، اجتماعية، سياسية، ثقافية أوروحية التي تحيط بالمجتمع لحظة صياغة القاعدة القانونية.

2- غاية القانون في المجتمعات المعاصرة

في المجتمعات البسيطة تقليديا كانت تتوافق المؤسسات القانونية وتنسجم مع القانون الأخلاقي الذي تؤمن به هذه المجتمعات. ويظل هذا التناغم أوالانسجام قائما، ما دام كل من التنظيمين الاقتصادي والاجتماعي أبسط وأقل تعقيدا، ومادامت المؤسسات القانونية مؤسسات ذاتية غير مفروضة على الجماعة من الخارج (حال المغرب زمن ما قبل الحماية). ومن هنا يسود في هذه المجتمعات، نظام أخلاقي خاص، ويقابله نظام معين من المؤسسات يشكل مجمل أجهزة الرقابة على مختلف أنواع النشاط البشري في هذه المجتمعات. كما يسود نظام واحد للمعتقدات، ويقابل هذا نظام واحد للقيم المتفرعة عن هذه المعتقدات[4].

لكن الملحوظ، أن هذا النسيج الاجتماعي الموحد للمعتقدات والأفكار وما يتفرع عنه من أنظمة موحدة للقيم والمؤسسات، سرعان ما ينقرض ويتهدد مع بدايات تعقد الأساليب الحضارية في هذه المجتمعات. ومن هنا، كان بديهيا، أن يتصاعد هذا الانقراض في ظل المجتمع التعددي الحديث حيث تتعدد وتتنوع الاختصاصات المهنية، وتتوزع المعطيات الإثنية والثقافية وتتنوع بلا حدود، وحيث يتحرك الأفراد وشتى الفئات الاجتماعية فيه تحركا متزايدا بفضل التطور الكبير والمذهل في وسائل الاتصالات في زمن الكوكبة.

كما أن المعضلة القصوى التي كانت محل بحث وتدقيق من طرف الفكر الإنساني، ومنذ القدم، والتي تفرض نفسها بحدة كلما توسع المجتمع وتعددت المعطيات الحضارية فيه هي : مشكلة الوحدة في التنوع. أي كيف نستطيع أن نحقق الوحدة

4- د. حسين مؤنس، **«الحضارة : دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها»** سلسلة **عالم المعرفة**، العدد: 237، أيلول / شتنبر 1998، الكويت، الطبعة الثانية، ص : 10 -14.

الإنسانية عبر تباين المصالح وتعدد الفئات؟ بل وفي منظور إنساني أشمل : كيف يمكن أن نحقق الوحدة الإنسانية عبر تعدد الأمم والشعوب، وتنوع الثقافات؟ فهذه المشكلة هي الأساس التي تبرز إلى الوجود الحاجة الملحة والمستمرة، إلى حل دائم ومستمر تراعى فيه معطيات العصر ومتطلباته وما ينبني عليها من علاقات إنسانية في نطاق المجتمع التعددي الحديث. وهذا هوأساس الحل العادل في نظر نفر من الفقه، الذي يطلب من رجل القانون الإقرار بوجود مشكلة ما، مما يدفع به التفكير مليا لحماية مصالح كل المجتمع عبر إقامة التوازن على أساس مبدأ العدل.

إذا كانت الدولة هي الشكل البارز للمجتمع السياسي المنظم في العصر الحاضر، فإن ذلك لا يعني مطلقا أن الدولة هي الشكل الوحيد للبيئة الاجتماعية / السياسية التي ينشأ فيها القانون. بل قد يوجد القانون في مجتمع لا تتوفر له عناصر الدولة أوشكلها إذا كان ثمة سلطة تمتلك حق السيادة وسلطة الإكراه والقهر أوالإجبار المادي على أفراد هذا المجتمع. لذا فالقانون أسبق في الوجود تاريخيا من وجود الدولة. فالمجتمع بدأ في نطاق محدود هوالأسرة البدائية أوالعشيرة في المجتمع القديم حال العرب في الجاهلية وقبيل مجيىء الإسلام،[5] ثم تطور إلى شكل المجتمع الإقطاعي زمن العصور الوسطى، وانتهى في عصرنا هذا إلى المجتمع السياسي المنظم والمتمثل في الدولة، رغم حلم البعض اليوم كما كان في الأمس القريب والبعيد إلى إمكانية اندفاع المجتمع البشري نحوالمجتمع السياسي العالمي عندما يصبح هذا العالم مجتمعا واحدا، ولكن هيهات هيهات[6]....

كما أن القانون، بحكم كونه لا ينشأ إلا في بيئة اجتماعية محددة، فإنه من البديهي أن يتأثر بهذه البيئة، يتطور معها في تقدمها وتخلفها، في ازدهارها وانهيارها، وذلك وفقا لما تؤمن به من قيم وما تراه لنفسها من غايات وأهداف. لذا يتغير القانون بتغير الزمان والمكان، وهذا كله يجعل القانون مرآة تعكس الضمير الجماعي العام لروح المجتمع.

فمثلا، استمرت في المغرب تقاليد الحكم الإسلامي ومؤسساته، فصاحب الأمر يعمل على حراسة الدين وتطبيق أحكام الكتاب والسنة من جهة وسياسة الدنيا من جهة أخرى وإذا كانت الأولى ثابتة نسبيا فإن سياسة الدنيا متغيرة حسب الزمان والمكان

5- د. علي **سليمان العبيدي**، م. س. ذ ، ص : 15-22.

6- نص تقرير: «لجنة **إدارة شؤون المجتمع العالمي**»، ترجمة : مجموعة من المترجمين، مراجعة : عبد السلام **رضوان**، سلسلة عالم **المعرفة**، العدد : 201، أيلول / شتنبر 1995، ص :

Voir aussi Ricardo LAGOS/ *Président du Chili* ; **Devenir** 27 - 22.
«citoyen du monde global»; le Monde; 13 Septembre 2003; p : 16»

وما يرتئيه نظر السلطان بالعقل والعلم والتدبير مما لا يرتبط بالدين إلا من حيث الصالح العام فله أن يتخذ كل إجراء يرى فيه جلب الخير لرعيته أودرئ الأذى عنها انطلاقا من القاعدة الفقهية التي تقرر بأن «الله وزع بالسلطان ما لم يزع بالقرآن». تؤدي هذه النظرة إلى عدم إمكانية اقتباس الأنظمة القانونية والقوانين بين أمة وأخرى. وهذه النظرة هي أيضا تخالف الواقع. فصحيح أن الأنظمة القانونية تتأثر بالعوامل والمعطيات الخاصة بكل بيئة اجتماعية. إلا أن الواقع يثبت أيضا أن هذا التأثير لايعني عدم إمكانية تقارب الأمم واقتباس أنظمتها من بعضها البعض. بل إن التجارب قد أثبتت قديما وحديثا بشكل يقطع كل شك إمكانية أن تتبنى أمة من الأمم قوانين أمة غيرها وأن تطبقها لديها تطبيقا كاملا يشمل كافة ما تتضمنه من مبادئ وقواعد سواء أكانت هذه المبادئ تتناول الميدان المدني، التجاري، الجنائي، الاجتماعي أوغير ذلك من الميادين.

ونظرة شاملة ومقتضبة إلى ما يسود في العالم العربي من المحيط إلى الخليج، -مع بعض الاستثناءات القليلة- من تشريعات وقوانين تثبت بلا ما لا يدع مجالا للشك، إمكانية هذا الاقباس، وإمكانية التلاقح والأخذ بين الأمم والشعوب مما هومطبق فيها من أنظمة وقوانين. خاصة في زماننا الذي أصبح فيه إصدار القوانين في شتى المناسبات، ووفقا لتطور الحاجات الاجتماعية، المتلاحقة والمزدحمة أمرا تفرضه سرعة التطور الحضاري الذي تحتاج فيه الأمور إلى تنظيم متلاحق وسريع.

3- تحولات العولمة أو «الكوكبة»

العولمة تعتبر من القضايا التي كثر الحديث عنها - فجأة- ليس فقط على المستوى الأكاديمي، وإنما أيضا على مستوى أجهزة الإعلام والرأي العام والتيارات السياسية والفكرية المختلفة. ولا نعدوالحقيقة في شيء، إذا قلنا أن هناك الآن سيلا أشبه بالطوفان في الأدبيات التي تتحدث عن هذا الموضوع. ولم يعد الأمر يقتصر على مساهمات الاقتصاديين وعلماء السياسة والمهتمين بالشؤون العالمية، بل تعدى الأمر ليشمل مساهمات الاجتماعيين والفلاسفة والإعلاميين والفنانين، وعلماء البيئة والطبيعة، وفقهاء القانون... وهلم جرا[7].

وهكذا، يشهد عالمنا تحولات جذرية وعميقة تؤثر على حياة الإنسان في كوكب الأرض أينما كان. وقد أطلق نفر من المفكرين على هذه التحولات العميقة اسم

7- هانس - بيترمارتين، هارالد شومان، ترجمة وتقديم : د. عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم : أ. د. رمزي زكي، «فخ العولمة»، عالم المعرفة، العدد : 295، أغسطس / آب 2003، ص : 7-12.

«الكوكبة Globalization» المشتق من كلمة Globe بمعنى الكرة الأرضية. وقد وجدنا في المعاجم فعل "كوكب" بمعنى جمع أحجارا ووضع بعضها مع بعضها الآخر في غير شكل محدد[8]. وهويقابل «كوم» في تجميع التراب. ورأينا الإحتذاء بمن سبقونا حين نقلوا فعل «ثقف» من صقل السيف إلى صقل العقل، وأدخلوا في لغة العرب «الثقافة» بالمعنى المتداول بيننا حاليا. وذلك بقصد إبراز التداخل الكبير والجلي لأمور الاقتصاد والسياسة والثقافة والاجتماع والسلوك دون اعتداد يذكر بالحدود السياسية للدول أوانتماء لوطن محدد أوولاء لدولة بعينها دون غيرها من الدول، وهذا ما أكد عليه المفكر المصري إسماعيل صبري عبد الله في إحدى مقالته....[9].

ومن تجليات الكوكبة، ما نلحظه من تحكم كثيرين من المتابعة الآنية للأحداث من خ وسائل الاتصال الحديثة. فعلا تؤثر هذه التحولات على حياة الإنسان في كوكب الأرض، فتبرز أمامه قضايا وتثور تساؤلات كقضية الممتلكات العامة البشرية من بحار، وفضاء، وقارة قطبية جنوبية، وقضية صيانة البيئة، وتحركات سكان الأرض، وقضية الجريمة المنظمة، وغسيل الأموال، والإرهاب، وحقوق الإنسان...[9] وجميعها قضايا لها صفة العالمية والكوكبية ولها تأثيرها القوي والمباشر على حياة الدول وتشكيل منظوماتها القانونية.

ومنها كذلك مثلا مستقبل النظام الاجتماعي في ظل تطور المعرفة المتعلقة بالجينات الوراثية، وإمكان توليد الإنسان من خلية حية لكائن إنساني آخر، عن طريق تفريغ البويضة من نواتها، ودمج الخلية المنتزعة في البويضة المفرغة، وتوفير ظروف الاندماج الطبيعي والضروري عن طريق تسليط قوة كهربائية لتكوين البيئة الملائمة لحياة الخلية ونموها، مكونة بذلك جنينا يحمل نفس الخصائص الوراثية لصاحب الخلية الأولى[10].

وقد توزعت المجتمعات البشرية - وحتى المجتمعات العلمية المتخصصة في هذه الشؤون- في رد فعلتها بين من تخوفوا من عواقب الاستنساخ البشري وحكموا عليه

8- لا يرى ناصر الدين الأسد أي حرج من استعمال مصطلح «العولمة»، ومن تأصيله في اللغة العربية. إذ أن الوزن الصرفي «فوعل» - فعلا واسما - هومن أبنية الموازين الصرفية. ومن الشواهد على ذلك : حوقل الرجل: ضعف، ومصدره السماعي حيقال. أما مصدره القياسي ف «حوقلة». وقالوا : كوكبة، في الاسم. ومما جاء على وزن فوعل : الفولق : كل شيء يغطي شيئا، وفوقل : للحجل، وشوشب : اسم العقرب، ولولب الماء. والنورج والنورجة. ومن كلام المحدثين قولبة وبلورة، وحوسبة. وما جرى على لسان العرب فهومن كلام العرب.

9- إسماعيل صبري عبد الله، " الكوكبة: الرأسمالية العالمية في مرحلة ما بعد الإمبريالية"، مجلة المستقبل العربي، العدد : 222، غشت 1997، ص : 5.

10- حقوق الإنسان والتصرف في الجينات"، موضوع الدورة الثانية لأكاديمية المملكة المغربية، (سلسلة الدورات)، الدورة الثانية، 24 - 26 نونبر 1997.

سلفا مندين به ومطالبين بتدخل القانون لصيانة البشرية من آثاره الوخيمة المؤكدة، وبين من ابتهجوا له واعتبروا أنه انتصار لسلطة العلم التي لا ينبغي أن تحدها سلطة[11].

3-1- في مجال حقوق الإنسان

استقر رأي الفقه الدولي على أن الشرعة الدولية لحقوق الإنسان بلورتها هيأة الأمم المتحدة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان المؤرخة في 10 كانون الأول/دجنبر 1948 والعهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المؤرخ في 16 كانون الأول/دجنبر 1966، والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية والبروتوكول الاختياري الملحق به، معتبرا هذا النتاج انطلاقة مرحلة جديدة وحاسمة في هذا المجال فكرا وممارسة. ثم الوصول إلى نقطة في سياق القانون الدولي يمكن عندها القول : « ... إن كل فرد قد ضمن لنفسه -نظريا- مساحة من الحقوق الإنسانية تتضمن الحق في الحياة، والاعتراف به شخصا قانونيا، ورفع الدعوى القضائية، والتجمع السلمي، وحرية المزاملة، والأمن الشخصي. فضلا عن حرية الفكر والتعبير، والضمير والدين، وحرية التنقل. وكذلك التحرر من التعذيب، ومن الإعدام المتعجل فيه، ومن العقاب الشرس والوحشي، ومن العبودية، ومن الأشغال الشاقة، ومن العمل الإجباري، ومن الخضوع للقوانين بأثر رجعي. والقانون الدولي يمنح الفرد كذلك، الحق في العمل، والحق في تشكيل النقابات العمالية، والحق في الضمان الاجتماعي، والحق في التعليم... .»[12].

إن هذه الحقوق وغيرها كما نرى نوعان : أولهما مدني- سياسي، والآخر اجتماعي- اقتصادي وثقافي. وقد أقرتهما الجمعية العامة للأمم المتحدة في 16 كانون الأول/دجنبر 1966 في ميثاقين دوليين أصبحا نافذين سنة 1976 حين صدقت عليهما خمس وثلاثون دولة تعهدت بتقديم تقارير عن العمل بأحكامهما.

3-2- ماذا كان موقف القضاء والمشرع المغربي؟

ذهب القضاء المغربي بعيدا في السنوات الأخيرة في مجال التعارض بين القوانين الوطنية والمعاهدات الدولية إلى إعطاء الأولوية للآلية الدولية شريطة أن تكون

11- Eric LESER ; «Le millénarisme high -Tech»; Le Monde; 03 Septembre1998; pp : 1 et 14.

12- لا غرابة أن نلحظ في زمن الكوكبة، أن كثيرا من المؤسسات الموجودة على الساحة الدولية والوطن سيطالها التعديل أحيانا، بل والإلغاء أحيانا أخرى، ومن اللازم أن يجري تعويضها بمؤسسات تتكيف مع متطلبات الكوكبة. وستتغير معها كثير من المفاهيم القانونية، وسيعاد النظر في العديد من الحقوق المكتسبة. راجع في هذا الصدد، أحمد صدقي الدجاني، «تأملات في العولمة والهوية : نحوتعاون حضاري في عصر العولمة»، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية (سلسلة الدورات)، الرباط، ماي 1997، ص: 189 - 190.

منشورة بالجريدة الرسمية، بحيث تعتبر ملائمة التشريعات الوطنية مع الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان من أهم الحقول التي يوليها المغرب عناية خاصة في ظل العشرية الأخيرة، تجلى ذلك في إحداث الوزير الأول - سابقا - الأستاذ عبد الرحمان يوسفي بموجب المنشور رقم 93/98 الصادر في 10 أيلول/ شتنبر1998 للجنة وزارية لملائمة القانون المغربي مع الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان التي صادق عليها المغرب.

أما قانونا، فنجد تضمين ديباجة الدستور المغربي المراجع في أيلول/شتنبر 1996 عبارة مفادها : «.. أن المملكة العضوالنشيط في المنظمات الدولية، تتعهد بالتزام ما تقتضيه مواثيقها من مبادئ وحقوق وواجبات، وتؤكد تشبتها بحقوق الإنسان كما هي متعارف عليها عالميا...» وهذا ما أكد عليه كذلك، الظهير المعدل للمجلس الاستشاري لحقوق الإنسان في بيانه للأسباب الموجبة لإعادة التنظيم حين نص قائلا: «... في نطاق ملكية دستورية ديمقراطية واجتماعية قائمة على التشبت بحقوق الإنسان كما هومتعارف عليها عالميا... ولالتزاماتنا الدولية بخصوص حماية حقوق الإنسان...»[13].

بالعودة إلى الدستور المغربي بوصفه أسمى وثيقة قانونية في البلد، نجد التن عبر مختلف التجارب الدستورية لسنوات (1996 - 1992 - 1972 - 1970 - 1962) على مجموعة من الحقوق ضمن الباب الأول من الدستور والمعنون ب «أحكام عامة»، منها على سبيل المثال لا الحصر، الفصل الرابع : «القانون هوأسمى تعبير عن إرادة الأمة، ويجب على الجميع الامتثال له، وليس للقانون أثر رجعي»، والفصل الخامس : «جميع المغاربة سواء أمام القانون»، وفي الفصل التاسع : «يضمن الدستور لجميع المواطنين :

- حرية التجول وحرية الاستقرار بجميع أرجاء المملكة؛
- حرية الرأي والتعبير بجميع أشكاله وحرية الاجتماع؛
- حرية تأسيس الجمعيات وحرية الانخراط في أية منظمة نقابية وسياسية حسب اختيارهم. ولا يمكن أن يوضع حد لممارسة هذه الحريات إلا بمقتضى القانون. «والفصل العاشر : «لا يلقى القبض على أحد ولا يعتقل ولا يعاقب إلا في الأحوال

13- وهذا ما نطالعه ضمن المادة الثانية في فقرتها الثالثة من الظهير رقم 100350 المتعلق بإعادة تنظيم المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، والتي جاء فيها «... بحث ملائمة النصوص التشريعية والتنظيمية الوطنية للمعاهدات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان التي صادقت عليها المملكة أو انظمت إليها والقيام بدراسة مشاريع الاتفاقيات والمعاهدات الدولية والنصوص التشريعية والتنظيمية المتعلقة بحقوق الإنسان المحالة عليه...». نص الظهير المتعلق بإعادة تنظيم المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، منشور بجريدة الاتحاد الاشتراكي، العدد: 6457، 15 أبريل 2001، ص : 2.

وحسب الإجراءات المنصوص عليها في المنزل لا تنتهك حرمته ولا تفتيش ولا تحقيق إلا طبق الشروط والإجراءات المنصوص عليها في القانون».

3-3- حقوق الإنسان في الشق الاجتماعي

تبنى المغرب كما أومئنا إلى ذلك أعلاه، الإعلان العالمي، صادق على العهدين، وعلى العديد من الاتفاقيات التي تتمحور حول الحقوق المدنية والسياسية من جهة، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من جهة أخرى. فصورة حقوق الإنسان بمفهومها العالمي قد أثرت في الأوضاع الوطنية لتصبح في قلب التحول الكبير الذي يشهده المغرب. من ذلك مثلا تكليف الراحل الملك الحسن الثاني المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان بدراسة مشروع مدونة الشغل من منظور حقوق الإنسان، يعتمد المقارنة بين مقتضياته، وبين الاتفاقيات الدولية الصادرة في هذا المجال،[14] ويكفي أن نشير إلى أن المشروع تبنى في مادته الثامنة مبدأ منع أي تمييز بين الأجراء من حيث السلالة، أواللون، أوالعقيدة، أوالرأي السياسي... وكل إجراء من شأنه خرق أوتحريف مبدأ تكافئ الفرص، أوالمعاملة في مجال التشغيل، أوتعاطي المهنة. والرفع من السن الأدنى للتشغيل مما يساهم في تخفيض عدد طالبي العمل، بالإضافة إلى حماية الأحداث من الأعمال المرهقة.

كما نذكر على سبيل الاستئناس لا الحصر الغموض الذي يطال مفهوم الحقوق الاجتماعية المكتسبة، خصوصا فيما يتعلق بفحوى الحق وبمداه. والتساؤل المطروح الآن في زمن الكوكبة، يتعلق بمصير هذه الحقوق الاجتماعية التي أعلن عنها هرم من الاتفاقيات الدولية، والدساتير والقوانين الوطنية بما فيها الدستور المغربي، والتي يمكن تسميتها بالقوانين، أو أكثر تدقيقا «بالحقوق التقليدية» قياسا مع الحقوق الاجتماعية الحديثة نتيجة عولمة الاقتصاد وشموليته. وهذا ما دفع السيد «هانصن» المدير السابق لمنظمة العمل الدولية إلى التساؤل : «... أليس من الضروري تغيير كل ذلك، وإيجاد آليات جديدة تتناسب والوضعية القادمة؟»

14- مثلا حجم الحقوق الاجتماعية ومفاهيمها يخضعان لمؤثرات تتعلق بالزمان والمكان، فما كان حقا في عهد قريب قد لا يكون في عهد آخر، وما هوحق في مكان معين قد لا يكون كذلك في مكان آخر، يضاف إلى ذلك قابلية هذه الحقوق للتغيير كلما تغيرت الظروف الاقتصادية والاجتماعية. كما أنه مع كوكبة الاقتصاد وانكماش دور الدولة الاقتصادي، ماذا سيكون مصير المقتضيات الإلزامية المتعلقة بالميدان الاجتماعي، كالحماية الاجتماعية والحد الأدنى للأجور والتعويضات العائلية وعدد ساعات العمل ومدة العقد والاتفاقات الجماعية والفردية وغيرها من المقتضيات الوطنية والدولية التي ثبتت مع الزمن، راجع في هذا الصدد، د. أحمد صدقي الدجاني، «تأملات في حقوق الإنسان والتشغيل»، «حقوق الإنسان والتشغيل بين التنافسية والآلية»، موضوع الدورة الأولى لسنة 1996، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة «الدورات»، ص : 60-62.

ومنه كذلك، التطور الكبير والمستمر الذي يعرفه القضاء المغربي، من خلال ضمان استقلاليته، وتحفيزه للرفع من آدائه، والتوفر على جميع الأساليب الحديثة ليواكب متطلبات القرن الحادي والعشرين، يتجلى ذلك من خلال استحضار مختلف المراحل التاريخية التي قطعها القضاء المغربي سنوات (1957، 1965 و 1974...)، والمرتبطة على الدوام بالتحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، في نطاق مسلسل يمزج بين التمسك بالأصالة والتفتح على الحداثة،(16) متسم بإنشاء المؤسسات والالتزام بالمواثيق الدولية خاصة المتعلقة منها بحقوق الإنسان تجلى ذلك من خلال مختلف المؤسسات القضائية والتشريعية التي تم إنشائها بعيد الاستقلال بالموازاة مع تطور القوانين في البلاد. مع الإشارة إلى مؤسسات أخرى سعت وتسعى لضمان حقوق الإنسان وممارسة الحريات الفردية والجماعية، ناهيك عن ممارسة الحقوق بخصوصياتها الكونية والمحلية التي رافقت التطور القانوني والقضائي بالمغرب، كإنشاء المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان (طبقا لنص الظهير رقم 100350 المتعلق بإعادة تنظيم المجلس) والمجلس الدستوري والمجلس الأعلى (17) للحسابات وديوان المظالم....(18).

وفي هذا الإطار انصب الاهتمام على مراجعة الكثير من النصوص القانونية التي تكتسي طابع الأولوية، بقصد ملائمتها مع المقتضيات الحمائية الدولية (19)، منها على الخصوص مدونة الأسرة، قانون الجنسية، قوانين الحالة المدنية (15)، رفع السن القانوني لتشغيل الأطفال إلى سن 15 سنة في مشروع مدونة السغل حتى يتلاءم مع

15- رفع المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان إلى الراحل الملك الحسن الثاني، بشأن الرفع من السن الأدنى لقبول الأحداث في الأعمال الصناعية إلى خمس عشرة سنة، حتى توافق مقتضيات مشروع مدونة الشغل في هذا المجال المادة من الاتفاقية 59 بشأن تحديد السن الأدنى لقبول الأحداث في الأعمال الصناعية.

(مذكرة المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان بتاريخ 06 نيسان/أبريل 1995) كما لا حظنا ذلك من خلال اللوحات الإشهارية التي كانت تبثها مختلف وسائل الإعلام الوطنية بهدف توعية وتنوير المواطنين بعدم تشغيل الأطفال الذين أعمارهم أقل من 15 سنة، وكل هذا وذاك «رغم مسافة الخلف الكبير بين القول والعمل»، المرحوم محمد ميكو، «التشغيل وحقوق الإنسان»، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، (سلسلة الدورات)، أبريل 1996، ص: 55 - 54.

Voir aussi dans ce sens; Marcel GAUCHET; «La Révolution des Droits de l'Homme»; Paris Gallimard ; 1989.

16- في عرض للدكتور إدريس الضحاك، الرئيس الأول للمجلس الأعلى، جريدة الصحراء، العدد : 5378، 11 أكتوبر 2003، ص: 2.

17- «مراجعة الدستور المغربي (1992) دراسات وتحاليل»، سلسلة تشييد دولة حديثة، تأليف : إدريس البصري، ميشيل روسي وجورج فيديل، المطبعة الملكية، 1992، ص : 151-152.

18- ظهير 1 .01. 298 صادر في 23 رمضان 1422هـ (9 دجنبر 2001) بإحداث مؤسسة «ديوان المظالم»، صادر في الجريدة الرسمية تحت عدد : 4963، 8 شوال 1422هـ (24 دجنبر2001).

بنود الاتفاقية رقم 38 لمنظمة العمل الدولية التي صادق عليها المغرب بتاريخ 19 آذار/مارس 1999، والتي دخلت حيز التنفيذ في 06كانون الثاني/ يناير 2001. وقانون لحماية الأطفال المهملين. كما صادق المغرب بتاريخ 24 تشرين الثاني/ نونبر 2000، على الاتفاقية رقم 182 المتعلقة بمكافحة أسوء أشكال عمل الأطفال، والتي دخلت حيز التنفيذ في 26 كانون الثاني/يناير 2001. والقائمة طويلة مما لا يتسع المقال ولا المقام بعرضها جميعا....

وقد واكب هذه العملية، إصلاح المنظومة القانونية[20] وتحديثها حيث صدرت عدة قوانين هامة من بينها قانون المسطرة الجنائية الذي دخل حيز التطبيق ابتداء من 03 تشرين الأول/أكتوبر 2003، والذي اعتبر بحق مكسبا لحقوق الإنسان في المغرب والقانون المتعلق بمكافحة الإرهاب في آيار/ماي 2003، بعد أن أدرك الجميع ضرورة ملء الفراغ في إطار تداعيات أحداث الجمعة الأليمة ل 16 آيار/ ماي الماضي ومواكبة الاتفاقية العربية لمكافحة الإرهاب لسنة 1998. وقانون مدونة الشغل الذي طال انتظارها. ناهيك عن القانون المتعلق بحماية النظم المعلوماتية والقوانين المتعلقة بالتنظيم القضائي ومجالات الأسرة والمعهد العالي للقضاء.

كل هذا وغيره يأتي في ظل أجواء دولية زاد ويزداد اهتمامها بمواضيع قانونية جديدة مطروحة للنقاش، كمحاربة الإرهاب الدولي، محاربة الجريمة المنظمة، الفساد، تبييض الأموال وتهريبها عبر الحدود إلى الواحات الضريبية، شبكات المخدرات والهجرة السرية، ومختلف أشكال الفساد الأخرى. وهذا يلتقي مع ما ورد في خطاب الذكرى الثامنة والعشرون للمسيرة الخضراء وأقتبس : «... باعتماد استراتيجية، قوامها ترسيخ صرحنا الديمقراطي، الذي هومكمن قوتنا... ففي ظل أربع سنوات من العمل الدؤوب، تغير المشهد المغربي كليا على جميع المستويات...».

هذا على المستوى الوطني المواكب للتحولات الكوكبية التي يعرفها العالم، كما على الصعيد الإقليمي كالعربي مثلا بحيث نجد الجهود حثيثة بشأن توحيد التشريعات العربية ومشاريع قوانين في إطار المركز العربي للبحوث القانونية والقضائية وكذلك على مستوى كل من وزراء العدل والداخلية العرب بحيت التفكير حاليا في إعداد مشروع اتفاقية عربية لمكافحة الجريمة المنظمة عبر الحدود العربية والتنسيق العربي بشأن اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الجريمة المنظمة واتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد.

20- في عرض للدكتور إدريس الضحاك، م. س. ذ.

خاتمة

ثورة المعلوماتية والاتصال الرقمية والبيولوجية مع بداية قرن ومستهل ألفية مختلفة تماما عن الثورة الصناعية التي عرفها العالم سابقا، إذ أن الثورة الحالية تتميز بالسرعة، وعدم إمكانية التكهن بنتائجها المستقبلية وبكونها نخبوية بين الدول وحتى في داخلها، دول ستتمكن منها بنسبة مرتفعة، وأخرى ستتمكن منها بنسبة منخفضة أولن تتمكن منها بالمرة، كما هوحال أفراد وجماعات كذلك.

ومن هنا، فدعوتنا فضاؤها الدعوة إلى تحقيق نهضة تشريعية ترفع من شأن المغرب ليزور عن وضعه في خانة التقتير أوالتضخم، وهذه النهضة تتعلق بقوانين الاستثمار، وشركات المساهمة، والقانون التجاري، والمحاكم التجارية [21]، والمحاكم الإدارية [22]، ومؤسسة والي المظالم، ومدونة الشغل [23]، والمحاكم الاجتماعية، وقضاء الأسرة في أفق إصلاح وتعديل مدونة الأحوال الشخصية [24].

21- تم إنشاء المحاكم التجارية طبقا لمرسوم رقم 200 .280صادر في 17ربيع الأول 1421ه / 20 يونيو2000م، بالجريدة الرسمية، السنة 89، عدد: 4810، ص: - .1962 - 1953 وذلك بناء على قانون رقم .95 53القاضي بإحداث محاكم تجارية الصادر بتفيذه الظهير الشريف رقم 1 .97 .65بتاريخ 04شوال 1417ه / 12فبراير .1997

22- تم إنشاء المحاكم الإدارية طبقا لظهير رقم 41 .90 المحدث بموجبه محاكم إدارية، منشور بالجريدة الرسمية، عدد: 4227، بتاريخ 03نونبر .1993

23- ارتفعت أصوات كثيرة في المجتمع الدولي، داعية إلى التفكير في خلق مدونة عالمية للشغل تضمن الحدود الدنيا للحقوق التي يجب أن يحمى بها العامل في كل أنحاء العالم، لأن الهرم الكبير من التشريعات الدولية السابقة قد بدأ يفقد بريقه مع شمولية الاقتصاد وعالميته وتكسير الحمايات الوطنية وفتح الحدود على مصراعيها أمام التجارة الدولية. وذلك بغية عدم إعطاء الفرصة لمزايدة الدول على بعضها من أجل جلب الاستثمارات الأجنبية المباشرة وذلك بإهدار حقوق العمال أوتركها للحرية غير المنظمة.

24- في خطاب افتتاح الدورة الأولى من السنة الثانية من الولاية التشريعية الحالية أكد جلالة الملك وأقتبس "... لاقتراح مراجعة جوهرية لمدونة الأحوال الشخصية... تبني صياغة حديثة بدل المفاهيم التي تمس بكرامة وإنسانية المرأة... جعل الولاية حقا للمرأة الرشيدة، تمارسه حسب اختيارها ومصلحتها... مساواة المرأة بالرجل بالنسبة لسن الزواج... فيما يخص التعدد، فقد راعينا في شأنه الالتزام بمقاصد الإسلام السمحة... جعل الطلاق حلا لميثاق الزوجية يمارس من قبل الزوج والزوجة كل حسب شروطه الشرعية وبمراقبة القضاء... الحفاظ على حقوق الطفل بإدراج مقتضيات الاتفاقيات الدولية التي صادق عليها المغرب... أوباعتمادكم لغيرها من النصوص، التي لا ينبغي النظر إليها بعين الكمال أوالتعصب، بل التعامل معها بواقعية وتبصر، باعتبارها اجتهادا يناسب مغرب اليوم، في انفتاح على التطور الذي نحن أشد ما نكون تمسكا بالسير عليه، بحكمة وتدرج... فإن تفعيلها يظل رهينا بإيجاد قضاء عادل وعصري وفعال...". خطاب جلالة الملك في افتتاح الدورة الخريفية للبرلمان في سنتها التشريعية الثانية (10 أكتوبر 2003 (،منشور بجريدة الصحراء، العدد: 5378، 11 أكتوبر 2003، ص: . 3

قانون الإرهاب[25]، تجريم السكن العشوائي، قانون حرية الأسعار والمنافسة[26]، قوانين محاربة الهجرة السرية وشبكاتها الإجرامية المتنامية... وهلم جرا. والأمل كبير في أن هذه الاستراتيجية ستمكن المغرب من مواجهة التحديات الكبرى المرتبطة بالكوكبة.

ويجب التأكيد في هذا المقام على الرؤية الحداثية التي تروم تطوير أسس الأصالة المغربية لتصبح عنصرا فاعلا في الحضارة الكونية عن طريق استيعاب المفاهيم الحديثة للقانون والقضاء[27]، والتي تجسدت في المفهوم الجديد للسلطة الذي أعلن عنه الملك محمد السادس (خطاب الدار البيضاء، في 12 أكتوبر 1999)، وحرصه على تفعيل المؤسسات وتخليق الأداء وتحصين دولة الحق والقانون.

25- في خطاب جلالة الملك، بمناسبة انعقاد القمة العاشرة لمنظمة المؤتمر الإسلامي بماليزيا، في 16 و17 تشرين الأول /أكتوبر 2003، أكد جلالته ونقتبس : «... لقد كان الإرهاب ولا يزال أحد التحديات التي تواجهنا، إذ امتدت أياديه الإجرامية إلى عدد من دولنا الإسلامية، بهدف زعزعة استقرارها. إلا أن الإرادة الراسخة للمغرب، ملكا وشعبا، في توفير الأمن والطمأنينة لمجتمعنا، جعلتنا نتصدى لآفة الإرهاب، بما يستوجبه الظرف من جدية وحزم...». راجع في هذا الصدد، قانون رقم 03.03 يتعلق بمكافحة الإرهاب، منشور بالجريدة الرسمية، تحت عدد : 5112، بتاريخ 27 ربيع الأول 1424هـ / 29 ماي 2003، ص : 1755-1759.

26- نذكر منها على سبيل الاستئناس لا الحصر قانون رقم 06 .99المتعلق بحرية الأسعار والمنافسة، كما هومنشور بالجريدة الرسمية تحت عدد : 4810، بتاريخ 03 ربيع الثاني 1421هـ / 06 يوليوز 2000، ص : 1952-1941. والذي ورد في ديباجته ما يلي ونقتبس: «يهدف هذا القانون إلى تحديد الأحكام المطبقة على حرية الأسعار وإلى تنظيم المنافسة الحرة. وتحدد فيها قواعد حماية المنافسة الحرة. قصد تنشيط الفاعلية الاقتصادية وتحسين رفاهية المستهلكين، ويهدف كذلك إلى ضمان الشفافية والنزاهة في العلاقات التجارية.

27- روضة الأفنان ص 107.

العلاقة بين إزرف والشرع خلال العصر الوسيط

الحسين أسكان، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

دشن تبني الأمازيغ للإسلام في نهاية القرن الأول الهجري (بداية القرن الثامن الميلادي) عملية مثاقفة واسعة بين الحضارة الأمازيغية المحلية، وبين الحضارة المشرقية الوافدة مع الإسلام، وشملت تلك العملية جل المجالات الاجتماعية والسياسية والثقافية وغيرها، ومن ضمنها المثاقفة في المجال القانوني المؤطر لتلك المجالات. ورغم عملية الأخذ والعطاء المتبادل بين إزرف والشرع طيلة العصر الوسيط فقد تتميز علاقة إزرف والشرع بظاهرتين تاريخيتين، الأولى الاختلاف الكبير (وليس الخلاف أوالتعارض) الموجود بينهما على عدة مستويات، والثانية تعايشهما أكثر من أربعة عشر قرنا من الفتح الإسلامي في القرن7م إلى ما بعد الحماية الفرنسية، ولم يستطع أحدهما أن يدمج الآخر كليا في منظومته أويقصيه من الوجود طيلة هذه المدة الطويلة. هل ذلك نوع من الجمود والتحجر كما يرى بعض المؤرخين مثل كوتيي[1]؟ أم يعود الأمر لشيء أخر؟ وكيف يمكن تفسير هاتين الظاهرتين وفهمهما علميا؟

الإجابة على ذلك، تقتضي تناول الموضوع في ثلاث نقط أساسية : الأولى، ذكر بعض مظاهر الاختلاف بين أزرف والشرع. الثانية، محاولة فهم الاختلاف بالرجوع إلى الأسس الاجتماعية والقانونية لكل منهما. النقطة الثالثة التعريف بأشكال وطبيعة تفاعلهما وتعايشهما خلال الفترة المذكورة.

I- بعض مظاهر الاختلاف بين إزرف والشرع

لاحظ الدارسون من مؤرخين وأنتروبولوجيين وجود اختلافات كبيرة بين إزرف والشرع ظل بعضها قائما إلى وقت قريب، وتظهر هذه الاختلافات على عدة مستويات وفي مجالات متنوعة اجتماعية واقتصادية، وحربية وسياسية...، وبما أنه من الصعب الوقوف عندها كاملة لأنها تعد بالمئات، سأكتفي هنا بذكر نماذج معينة من بعض المجالات، دون الوقف عند شرحها لأن بقية المتدخلين سيعالجون بعضها.

1- Gautier Ernest. F. Le passé de L'Afrique du nord, les siècles obscurs, Paris 1937, p.

ففي مجال العقوبات الجنائية مثلا، عند الأمازيغ لا تعتمد على العقوبات الجسدية، من السن بالسن والعين بالعين والجروح قصاص التي ظهرت بالمشرق أيام حمورابي قبل الميلاد، بل تعتمد على العقوبة بالمال أي أداء الغرامة عن كل جرم ارتكبه 1700 الشخص، وهوما يبعده كثيرا عن الشرع في هذا المجال، بل أكثر من ذلك لا توجد عقوبة الإعدام لدى الأمازيغ، بل إن أقصى عقوبة لديهم كانت هي أزواگ أي النفي، ومن هذه الكلمة جاءت مزاوگ في العامية المغربية التي تعني طلب الحماية عند ولي أوعند غيره. وقد ظلت الظاهرة مستمرة حتى بالمدن كفاس التي ساد فيها الشرع عدة قرون، إذ كانت تنفي بعض المجرمين إلى الجبال المجاورة لها كجبل لُوكايْ الذي كان سكانه «يقبلون جميع المنفيين من فاس ويرحبون بهم ماعدا الزناة» حسب شهادة الحسن الوزان[2]، كما أن سكان جبل بني وليد كان «كل مذنب نفي من فاس يلقى الأمان عندهم»[3]، ونفس الشيء يحدث مع سكان جبل مَكَاكَسَة «إذ يمكنهم إيواء المنفيين من فاس»[4]. وبصفة عامة فقانون العقوبات الأمازيغي يرمي إلى صون كرامة الكائن البشري واحترام حقه في الحياة.

في مجال الحياة الاقتصادية: هناك أولا عرف لدى المصامدة لاحظه المؤرخون منذ القرن 5هـ وهوبيع الرهن أوما سمي بيع الربا أوبيع الثنيا، وقد ظل مستمرا إلى منتصف القرن الماضي بالبوادي وبالمدن العتيقة إلى يومنا هذا (مع الأسف لم يتطرق إليه أحد في هذه الندوة)[5].

ونعلم كذلك أن ملكية الماء والمراعي كانت مشاعة لدى الأمازيغ في بداية العصر الوسيط حسب ابن حوقل، وربما من هذه العادة جاءت أرض الجموع في المغرب، وتسير تلك الأملاك المشاعة بأعراف منها أكدال الذي يختلف كثيرا عن الحمى لدى القبيلة المشرقية. كما نلاحظ اختلافا حول أشكال الملكية وانتقالها، ويمكن الرجوع إلى ما كتبه جورج مارسي حول الملكية عند قبائل زمور مثلا. هناك كذلك اختلاف في توزيع الغنائم الحربية فقد كان الشيخ القبلي في الجاهلية يستحوذ على ربعها، ومع الإسلام أصبح الرسول (ص) يحصل على خمسها والباقي للمقاتلين، أما عند التوارگ فشيخ الحرب يأخذ النصف.

2- الحسن الوزان، وصف إفريقيا، ترجمة محمد حجي، محمد الأخضر، منشورات الجمعية للتأليف والترجمة والنشر، الرباط 1980، ج1 ص261.

3- نفسه، ج1، 260.

4- نفسه، ج1، 277-278.

5- انظر أطروحتنا : الدولة والمجتمع في العصر الموحدي، أطروحة مرقونة بكلية الآداب، ظهر المهراز، فاس 2001، ص 18-20، المراجع والمصادر المذكورة هناك.

في المجال السياسي : تسير الشؤون العامة بنوع من المبادئ الديمقراطية يلعب فيها إنفلاس، أوايت ربعين ونظام اللف دورا أساسيا، في حين أن نظام المشيخة المشرقي والخلافة يميل للحكم الاستبدادي كما سنرى فيما بعد.

وإذا كان هذا المقام لا يسمح بتتبع مثل هذه الاختلافات بين النسقين ونقط الالتقاء وتطورها في الزمان والمكان، فلنتساءل عن السر وراء هذا الاختلاف الكبير بينهما؟

يرجع هذا الاختلاف (وليس الخلاف) إلى عدة عوامل أهمها، اختلاف مرجعياتهما واختلاف أسُسيهما الاجتماعية

II- اختلاف الأسس القانونية والاجتماعية لكل من إزرف والشرع

أولا، اختلاف مرجعية كل من إزرف والشرع؛ رغم اشتراكهما في الأصول الأولى، فإن الشرع اتخذ صبغة دينية سماوية أي له قداسة دينية، بينما لم تكن لإزرف مثل تلك القداسة الدينية، لأنه كان وضعيا يتم سنه عن طريق التعاقد بين الجماعات الأمازيغية، لهذا تحمل القوانين الجماعية اسم تيعقدين في دادس ونواحيها مثلا[6] أو تحمل أحيانا اسم الألواح التي كانت تكتب فيها، ويتم تتويج هذا التعاقد بعرف آخر كان يسمى في القرن 6هـ بأسماس (الذي أصبح في العامية المغربية عادة مشاركة الطعام والملح بين المتعاقدين على شيء ما)، وهو المسمى اليوم ب لمعروف (المعروف) بالجنوب المغربي[7].

III- اختلاف الأسس الاجتماعية لكل من أزرف والشرع :

هناك مسلمة تلقائية شائعة لدى جل الباحثين في تاريخ شمال إفريقيا، إذ سلموا ضمنيا دون تكلف عناء البحث والتمحيص وبدون مناقشة أوأدلة، بأن هناك تشابها بين النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي المحلي لشمال إفريقيا وبين النظام القبلي الوافد مع الإسلام، في حين لوتمعنا في النصوص والأحداث والوقائع التاريخية، لوجدنا اختلافات كبيرة في مظاهر وأسس كل منهما، وهذه المسلمة فوتت على الباحثين فهم الكثير من أحداث ووقائع تاريخ شمال إفريقيا خلال العصر الوسيط وما بعده، مثل لماذا تبنى الأمازيغ بعد ثورة 122هـ بقيادة ميسرة المطغري المذهب الخارجي في بداية إسلامهم دون غيره من المذاهب الإسلامية الأخرى؟ ومثل الطابع الغرائبي والاستثنائي للأحداث المرتبطة بتاريخ الدولة الإدريسية،(كيف تمكن رجل غريب ووحيد من تأسيس دولة، وتستمر تلك الدولة رغم أنه لم يخلف سوى جنين في بطن أمه، ولا يعرف هل كان ذكرا أم أنثى، ورغم ذلك ظل الناس ينتظرون إلى أن بلغ

6- محمد حمام، جوانب من تاريخ وادي داس وحضارته، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، 2002.
7- أنظر أطروحتنا، الدولة والمجتمع... م. س. ص 26-27.

سن الرشد، بمعنى أن السلطة كانت في جهة أخرى، هي جهة الأخوال). ومن ضمن تلك الوقائع التي صعب عليهم فهمها وتفسيرها مسألة إزرف والشرع والاختلاف الكبير الموجود بينهما وتعايشهما أكثر من أربعة عشر قرنا. فما هي طبيعة الاختلافات؟

ينبغي دراسة البنيات الاجتماعية الأمازيغية السائدة التي وجدها الإسلام بشمال إفريقيا ومقارنتها بالبنيات القبلية الوافدة من الشرق. وإذا كان من الصعب الإحاطة بكل الجوانب الاجتماعية لكل نظام، وخصوصا البنيات الاجتماعية الأمازيغة لأنها لم تدرس بعد بما فيه الكفاية، فإننا نكتفي بذكر ثلاثة بنيات اجتماعية أمازيغية ومقارنتها بنظيرتها المشرقية التي أدخلها الإسلام للمنطقة. وهي بنية الأسرة والبنية القبيلة والبنية السياسية والحربية.

1- اختلاف البنية الأسرية :

النظام الأسري الذي وجده الإسلام سائدا بجزء كبير من شمال إفريقيا هونظام الأسرة الأميسية، في حين حمل الإسلام معه النظام الأسري الأبيسي، ومعلوم عند علماء الأنتربولوجيا أن الفوارق بين النظامين الأسريين كبيرة جدا، وأكثرها أهمية ثلاثة اختلافات : اختلاف مكان إقامة الزوجين (الإقامة الخؤولية، أوالعصبية)، وملكية الثروة المادية ونسب الأبناء، هذه الاختلاف في بنية الأسرة في كلا النظامين خلق هوة كبيرة بينهما في عدة مجالات منها مجال القوانين المنظمة للأحوال الشخصية، ونتج عن ذلك عدد كبير من الأعراف، منها عدم تعدد الزوجات وعدم اتخاذ الإماء، كما أن الطلاق كان بيد المرأة (كما فعلت زينب النفزاوية بطلاقها من أبي بكر وتزوجها ليوسف بن تاشفين)، وتكفل الجدات بتربية الأبناء والوصاية عليهم (مثل الجدة كنزة عند الأدارسة، أوعند المداررين، وجدة إعزا أوهدى في القرن 7هـ)، تكلف النساء بعدة مجالات منها التكفل بأسرى الحرب..[8]. إذا لم نستحضر هذا النظام الأسري الأميسي لا يمكن فهم بداية تاريخ الأدارسة، وأي محاولة لفهم هذه البداية في سياق الأسرة الأبيسية لن يزيل عنها الغموض والغرابة والطابع الاستثنائي لأحداثها.

2- اختلاف البنيات السوسيوسياسية

بما أن النواة الاجتماعية الأولى في الهرم الاجتماعي الأمازيغي مخالفة لنظيرتها المشرقية، كان من الطبيعي أن يستتبع ذلك اختلافات على بقية مستويات الهرم الاجتماعي، بدءا بالقبيلة التي توجد النظام الاجتماعي المشرقي، التي لا يوجد لها

8- أنظر المزيد من التفاصيل حول هذه النقط والمصادر المعتمدة، نفسه، ص 203-237.

نظير في النظام الاجتماعي الأمازيغي قبل القرن 16م، إذ أن ما سمته المصادر التاريخية بالقبلية بشمال إفريقيا أوما نسميه اليوم تاقبيلت، يختلف مضمونه الاجتماعي اختلافا كبيرا عن مضمون القبلية المشرقية في عدد من القضايا أهمها ثلاثة : النسب، التقسيمات والفروع، التدبير السياسي والحربي ونوعية السلطة.

فإذا استعملنا مفهوم القبيلة فتجاوزا، لأنه لا يوجد في المصادر ما يفيد وجوده بشمال إفريقيا قبل الإسلام، إذ أن النقائش الصخرية والمصادر التاريخية في عهد الرومان لم تكن تسمي التجمعات البشرية الأمازيغية إلا ب gentes، أو ب nation وليس بالقبائل[9].

اختلاف على مستوى النسب، فالمجموعة الأمازيغية لا تنتسب لجد مشترك وهمي أوحقيقي قبل القرن 16هـ، أقدم نسب بالشكل المشرقي هونسب أيت عطا نسبة لدادا عطا، بل تحمل عادة أسماء إما حرفة مثل إمصمودن (مصمودة أي الزراع) أوإزناتن (زناتة، الرعاة)...أوأوصاف مثل إزناكن(الحمر اللون) وار تيدي (القصار)...إلى غير ذلك، وتؤكده الدراسات اللغوية لأسماء المجموعات البشرية ذلك، إذ تبدأ أسماءها بكلمات مثل إد، إين، إيندا، أيت.... وهي كلمات لا تفيد دائما النسب القرابي، بل تفيد انتماءات أخرى[10]، فالأساس الذي تنتظم حوله العلاقات الاجتماعية عند الأمازيغ ليس هوالقرابة الدموية كما هومعروف في القبيلة المشرقية، بل هوالمصالح المشتركة في مجال جغرافي معين: دكالة، الشاوية،غمارة، وهوما يتطلب بناء العلاقات الاجتماعية ليس على القرابة الدموية بل على نوع من التعاقد كما سبق الذكر.

هناك كذلك اختلاف على مستوى التقسيمات، فإذا كانت التقسيمات في القبيلة المشرقية تعتمد على درجة القرابة، وهي بين سبع وإثنى عشر تقسيما (الشعب القبيلة، العمارة، البطن، الفخذ، الحي، البيت...) فإن التقسيمات في المجموعات الأمازيغية تعتمد على تقسيمات عددية، إذ تنقسم إلى أخماس، وتنقسم الأخماس إلى أرباع أوما يسمي الفخدة أوإخس، أوأفوس (الذي يعني كذلك في اللهجة الزناتية عدد خمسة[11]، وهي تقسيمات لوحظت في الفترة الرومانية[12] واستمرت إلى الأمس القريب حتى لدى القبائل الناطقة بالعربية.

9- Corpus des inscriptions latines VIII, 9963. Roger ®, Le Maroc chez les auteurs anciens; Paris 1924.

10- أنظر قـــامـــوس Charles De *Foucauld,* Dictionnaire *Touareg-Français,* Imprimeries Nationales de France, 1951.

11- براهيم وسليمان الشماخي : ئغارسن د نبريدن دي درارن ن ئنفوسن، ترجمة عبد الله زارو، منشورات مؤسسة توالت الثقافية، كاليفورنيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 2003 ص 92.

12- هاشم العلوي، مجتمع المغرب الأقصى حتى منتصف القرن الرابع الهجري/منتصف العاشر الميلادي منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، المحمدية، 1995، ص492 وما بعدها.

على مستوى التنظيمات السياسية والحربية :

يختلف التدبير السياسي للمجموعة الأمازيغية كثيرا عن النظام السياسي لمشيخة القبلية المشرقية ولنظام الخلافة الإسلامية المنبثق عنها، فإذا كان الشيخ القبلي في الجاهلية والخليفة في الفترة الإسلامية يجمع السلطات الدينية والحربية والمدنية، فإن هذه السلط في المجموعات البشرية الأمازيغية كانت موزعة بين ثلاث زعامات: سلطة أكرام صاحب الزعامة الدينية الذي سيتحول خلال العصر الوسيط إلى ولي، وسلطة أمغار ن تيرت أي الشيخ الحربي[13]، ثم أمغار ن توكا أي الشيخ المدني، وسلطة أمغار الذي ينتخب من قيادة جماعية تتكون 40 أنفلوسا تسمى هيئة إنفلاس أوأيت ربعين، وأقدم إشارة لها كانت سنة 140هـ بمناسبة تأسيس سجلماسة، إذ لم يؤسسها أمغار مكناسة حتى «اجتمع إليه قوم من الصفرية، فلما بلغوا أربعين رجلا قدموا على أنفسهم عيسى بن مزيد الأسود وولوه أمرهم، فشرعوا في بنيان سجلماسة»[14]. ويعتمد نظامها السياسي على التناوب في الحكم بين الأعيان سواء في المدن أوفي القبائل، كما هوالشأن بمدينة أغمات التي يقول عنها البكري في القرن 5 هـ «وكانت إمرة أهل أغمات دولا بينهم يتولى الرجل منهم سنة ثم يبدلونه بأخر منهم عن تراض واتفاق»[15]. وهذا النظام السياسي هوما سماه ابن خلدون بدولة إمغارن في حديثه عن أغمات قبل احتلال المرابطين لها إذ كان فيها «دولة إمغارن في بلاد المصامد وهم الشيوخ»[16].

وعلى المستوى الأكبر من القبيلة تنتظم تيقبيلين في تجمعات أكبر تسمى اللف، وهما في الغالب لفين يحفظان التوزان السياسي والأمن على مستوى جغرافي كبير، نعرف منهما لف البتر ولف البرانس في مرحلة الفتوحات الإسلامية، ولف تاحكات وتاكوزولت بالجنوب المغربي الذي عمر فترة طويلة تمتد من العصر الوسيط إلى القرن العشرين، وأقدم إشارة لهذا النوع من الأحلاف في المصادر الإسلامية قبيلة أيت مغاليف الموحدية (تعني أخواني في اللف) في القرن 6هـ.

كان الهدف من هذا النوع من الحكم الذي لا يتولى فيه الشخص الزعامة أكثر من سنة منع ظهور حاكم مستبد بالسلطة من بين الأعيان، لأن المجتمع يرفض ظاهرة

13- أنظر عن أقدم إشارة إلى هذا أمغار، ابن القطان المراكشي حسن بن علي الكتامي، نظم الجمان تحقيق محمد علي مكي، منشورات كلية الآداب بالرباط 1964 ص وانظر محمد شفيق، لمحة عن ثلاثة وثلاثسن قرنا من تاريخ الأمازيغيين، الرباط : دار الكلام، 1989.

14- البكري : كتاب المغرب... م. س. ص، 149.

15- نفسهو ص 153.

16- ابن خلدون عبد الرحمان : كتاب العبر.. م. س. ج6 ص 183.

السيطرة والاستبداد والتحكم كمبدأ اجتماعي، ويظهر ذلك في عدة مجالات اقتصادية واجتماعية وسياسية بل وحتى دينية[17].

جعل توزيع السلط، في النظام الساسي الأمازيغي، الحكم غير استبدادي، خلافا لحكم الشيخ والخليفة في النظام القبلي المشرقي، وفيه كذلك نوع مما نسميه اليوم العلمانية واللائكية إذ يفصل بين المجال الديني والسياسي، هذا الفصل بين المجالين تؤيده المصادر والأحداث التاريخية، والأمثلة التاريخية عن ذلك كثيرة، ومن مظاهر ها تولي عبد الله بن ياسين الزعامة الروحية في بداية الدولة المرابطية، وإسناد الزعامة السياسية أوالحربية لأبي بكر بن عمر. ومنها ما شاهده الحسن الوزان في القرن 16م في عدة مناطق من الجنوب المغربي[18].

ورغم تبني الأمازيغ للنظام السياسي المشرقي جزئيا، من خلال إرساء النظام المخزني ابتداء من عهد المرابطين والموحدين، فإن الحكم الجماعي الشبه "الديموقراطي" كان يظهر سواء في المدن أوالبوادي الأمازيغية في غياب حكم مخزني قوي، منها ما ذكره الحسن الوزان من أمثلة عديدة في بداية القرن 16م بكل من يحاحان ومدن السوس[19]، بل إن أهل قبيلة إينولتان في آخر القرن 19م اتفقوا على أن يحكمهم شيخ من كل ربع مدة سنة[20]. وهذا النظام الشبه ديموقراطي هوالذي يفسر تبني الأمازيغ للإسلام في صيغة المذهب الخارجي، باعتباره أقرب مذهب نسبيا لنظامهم السياسي، وبالضبط في مسألة المساواة بين المسلمين في تولي السلطة. وقد أثارت الأعراف الأمازيغية المرتبطة بهذه المجالات المختلفة نقاشات بين الفقهاء. فهذه الأعراف اعتبرها بعض فقهاء المصامدة من أعمال الجاهلية[21] وأشهر مثال على ذلك ما أثارته مسألة إنفلاس مثلا في القرن 16م من نقاش بين الفقهاء[22].

17- Magali Morsy : Réflexion sur le système politique marocain dans la longue durée historique, in «L'espace de l'Etat au Maroc et dans le tiers-monde», Rabat 1985 p : 101-103.

18- أنظر الحسن الوزان، وصف إفريقياو ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1980. 1 ص79, 80, 82-,83, 86, 92, 89-93, 94, 140 .

19- نفسه ونفس الصفحات.

20- التوفيق أحمد : المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (إينولتان 1850-1912)، منشورات كلية الآداب بالرباط، ط 2 سنة1983، ص158.

21- ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار الأندلس ولإفريقية والمغرب، الجزء الرابع من تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت- لبنانط 3 سنة 1983، ص 10.

22- صدقي علي ءازايكو، تاريخ المغرب أو التأويلات الممكنة، مركز طارق بن زياد، الرباط 2002، ص-238 .185

VI- مميزات العلاقة بين أزرف والشرع خلال العصر الوسيط

أدت هذه الاختلافات بين التنظيمات الاجتماعية الأمازيغية ونظيرتها المشرقية إلى خلق علاقات معقدة ومتنوعة، ومتغيرة في الزمان والمكان بين إزرف والشرع، وأهم ما طبع تلك العلاقة هوالتعايش الطويل بينهما خلال العصر الوسيط وما بعده، لأن تفاعلهما تطلب وقتا طويلا، فإذا كان الشرع قد استطاع أن يحل- لأسباب دينية وسياسية- جزئيا أوكليا، محل إزرف في بعض المجالات، فإنه اضطر أن يتعايش معه في مجلات أخرى مثال المجال السياسي والاقتصادي وحتى الثقافي. وحتى في المجالات التي حل فيها الشرع محل إزرفان القديمة، فإن ذلك لم يحدث بكيفية مفاجئة وسريعة، بل حدث بشكل تدريجي مما استغرق مدة طويلة، مثل الوقت الطويل جدا الذي تطلبه تحول النظام الأميسي إلى النظام الأبيسي، حيث مر هذا التحول بعدة مراحل، وتكونت خلال كل مرحلة أعراف جديدة، منها عرف الإرفاق الذي ظهر بإفريقية في القرن 3هـ، وهوتجهيز الآباء لبناتهن بعدة أملاك منها المنزل الذي يسكنه الزوجان، ثم تلاه قبل تطبيق الإرث الشرعي، عرف حرمان البنات من الإرث الذي ظن أغلب الباحثين أنه تقليد أما زيغي قديم جدا وأنه يعود إلى ما قبل الإسلام، بل وذهب البعض منهم إلى ألقول بأن الثورة القرآنية لم تزحزحه من مكانه، ولم يتفطن إلى أنه تقليد ناتج عن بداية تحول الأسرة الأمازيغية إلى الأسرة الأبيسية الإسلامية، ثم عرف توريث البنت إن كانت وحيدة لدى أبويها كما لدى الفاطميين وكما جرت به العادة في فاس خلال القرن 4هـ، ومثل عرف توريث الخال من طرف أبناء أخته إذا لم يكن له وريث، ثم عرف حرمان البنات من الإرث الذي ظهر لأول مرة في القرن الخامس الهجري بمدن جنوب إفريقيا كقفصة وقابس، وأخيرا عرف تامازالت أوحق الجراية أوالسعاية بسوس أوحق الشقا بجبال الريف وجبالة[23].

كما أن هذا التحول لم يحدث في كامل الرقعة الجغرافية لشمال إفريقيا دفعة واحدة، بل بدأ أولا بالمدن الشمالية، ثم السهول الشمالية، ثم الجبال، وأخيرا المناطق الصحراوية التي ظل فيها النظام الأميسي مستمرا لدى التوارگ إلى وقت قريب. أما موقف الفقهاء من هذه الأعراف فقد كان متباينا حسب انتماءاتهم الجغرافية والبيئية، لكن أغلبهم من عبد الله بن ياسين في القرن 11م إلى يومنا هذا يعتبرون الأعراف من أعمال الجاهلية ينبغي نبذها.

23- أطروحتنا، الدولة والمجتمع... م. ص. 232-233.

خاتمة :

إن من أهم ما يميز روح وفلسفة إزرف الأمازيغي والنظم الاجتماعية والسياسية التي أفرزته، هي قيم الحرية، واحترام كرامة الإنسان وتقدير المرأة، والتسامح والإيمان بنوع من القيم الديمقراطية، كتوزيع السلط بين ثلاث زعامات، والتداول الديمقراطي على السلطة السياسية لمحاربة الاستبداد الفردي، على عكس فلسفة وروح النظام القبلي المشرقي وليس الدين الإسلامي. وهذه القيم والمبادئ هي كما يعلم الجميع من جملة القيم التي انبنت عليها الحضارة الإنسانية الحالية، أوما نسميه اليوم بالحداثة، وهذا التفاعل بين هذه الأعراف والدين الإسلامي هوالذي أعطى للمغرب وشمال إفريقيا عموما الطابع الاستثنائي من بين دول العالم الإسلامي، ويدأ الحديث اليوم عن الاستثناء المغربي، ومن مؤشراته السبق إلى تحرير المرأة من تقاليد القبيلة المشرقية التي كانت تئد البنات قبل الإسلام، ويتجلى هذا التحرير في إصدار مدونة الأسرة بالمغرب، وفيما قام به بورقيبة من قبل بتونس (بوتمكرت) الذي يعني مجازا متحمل المسؤولية.

ألا تدعو الضرورة، في هذه المرحلة الانتقالية التي نعيشها، إلى رد الاعتبار لإزرفان وللقيم والمبادئ والفلسفة التي تحملها وتأهيلها لتكون في مستوى المرحلة التاريخية الحالية؟ أليس من شأن ذلك أن يساهم في بناء المجتمع الحداثي المنشود؟

مساهمة في دراسة بعض أنماط التحالف في المجتمع المغربي وآليات تشكلها

الحسين آيت باحسين، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

محاور الدراسة :

أولا : التحديد المفاهيمي؛

ثانيا : بعض أنماط التحالف في المجتمع المغربي؛

ثالثا : آليات تشكل بعض أنماط التحالف في المجتمع المغربي؛

رابعا : وظائف التحالف في المجتمع المغربي ما قبل الحماية؛

خامسا : راهنية هذه الأنماط في السلوك الاجتماعي المغربي بعد قيام الدولة الحديثة؛

سادسا : إعادة تدبير لانهائي للتشكل الجماعي؛

خطاطة توضيحية لكرونولوجية تطور أنماط التحالف في المجتمع المغربي؛

هوامش الدراسة؛

بيليوغرافيا الدراسة؛

ملحق بأهم المصطلحات والمفاهيم الواردة في الدراسة.

I- التحديد المفاهيمي :

سنحدد هنا المقصود ب «أنماط التحالف» و«آليات التشكل» مع تقديم التمثل الذي نستحضر فيه مفهوم «المجتمع المغربي» في هذه الدراسة، على أن نرجئ التحديدات الاصطلاحية والمفاهيمية الأخرى التي سترد في هذه الدراسة إلى حين ورودها في سياقاتها الموضوعاتية.

إننا نقصد ب «أنماط التحالف» مختلف أشكال التضامن والتآزر والتعاون سواء منها القائمة على القرابة الدموية أوالأسطورية والوهمية، أوعلى علاقات الزواج أو على

تدبير المجال الطبيعي والاجتماعي والسياسي، أوعلى العادات والتقاليد أوعلى المقدس والايديولوجي. ولقد أحصى الأستاذ أحمد التوفيق[1]، ستة أنواع من التضامن في المجتمع المغربي (إينولتان 1850 - 1912) في القرن التاسع عشر اعتبرها بمثابة «أنواع التضامن المطلقة للتناقض الاجتماعي» وهي :

1- التضامن القرابي: نظام الأنساب، حقيقية كانت أووهمية («تاكَماتّ» أوحماية الأخ مثلا)،

2- التضامن التكافلي : علاقات مبنية على الهبات والمهادات والصدقات وغيرها من صور التكافل؛

3- التضامن الاقتصادي : التعاضد على صورة «تيويزي»؛

4- التضامن الجبائي: تقديم دبيحة / استنهاض مرابط «أكَرّام»؛

5- التضامن لأسباب دينية : مسلمون / يهود؛

6- التضامن لأسباب مورفولوجية : تضامن السكان الأصلاء مع السكان الطارئين «إمزّان»[2] متى مس أحد هؤلاء بسوء أووقع عليه ضيم، لا لشيء إلا لإقامته بين ظهرانيهم وفي حمايتهم.

وفيما يتعلق ب «آليات التشكل» فالمقصود بها الآليات التي تتشكل بواسطتها أنماط التحالف والتضامن بين مختلف التشكيلات التي تتآزر فيما بينها وفق أعراف قد تكون مكتوبة أوشفوية، وقد تستند إلى أسس واقعية ومنطقية وقد تتبنى تبريرات أسطورية ووهمية.

وهذه الآليات تستهدف الدفاع والمحافظة وترتبط بالقوانين المحايثة لما وراء المظاهر، كما أنها تساهم في إعادة تدبير التشكل الاجتماعي (المد والجزر بين المحلي والوطني والإسهام الكوني).

أما فيما يتعلق بتمثل «المجتمع المغربي» في إطار هذه التحالفات عبر تاريخه فهومجتمع منفتح على إثنيات ولغات وثقافات وحضارات متباينة ومتعددة المشارب وإن

1- أحمد التوفيق : المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (إينولتان (1850 - 1912)، الطبعة الثانية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1983، ص. ص. 381-389 .

2- يعني مفهوم: «إمزّان» عند الأستاذ أحمد التوفيق : «السكان الطارئون»، (إينولتان، ص. 388)؛ وهونفس المعنى الذي يقرن به الأستاذ علي صدقي أزايكو كلمة : «ئمزّان» (الوافدون، الغرباء)، في المعجم الذي ذيل به ديوانه الشعري «ئزمولن» (مجموعة شعرية أمازيغية)، الطبعة الأولى، الرباط 1995، ص. 104.

كان دائما عمق هوية هذا المجتمع أمازيغيا، وكانت فيه وضعية ثمازيغن «هبة الكونية» (Don de l'universel) كما لاحظ ذلك محمد أركون؛ كما أنه مجتمع ترتكز سلوكيات ودهنيات أفراده على دعائم يتداخل فيها بنسب متفاوتة : الواقعي (Le Rél)، (Le Profane), والألوهي (Le Divin) والمقدس (Le Sacré) واللعنة (La Malédiction).

وهو كذلك مجتمع لا يفتأ يعيد تشكله الاجتماعي وتمثله ل «المقدس» وتدبير مجاله الطبيعي والسياسي بشكل لانهائي.

I- بعض أنماط التحالف في المجتمع المغربي :

سنقتصر في هذه الدراسة على التطرق، بشيء من الإيجاز، لأنماط التحالف التالية :

تافركَانت	ⵜⴰⴼⵔⴳⴰⵏⵜ	Tafrgant
أزواكَ	ⴰⵣⵡⴰⴳ	Azwag
سّوف	ⴰⵚⵓⴼ	Soff
اللّف	ⴰⵍⴼⴼ	Leff
مزراكَ	ⵎⵣⵔⴰⴳ	Mzrag
تاضا	ⵜⴰⴹⴰ	Tada

1- تافركَانت (ⵜⴰⴼⵔⴳⴰⵏⵜ - Tafrgant) :

«تافركَانت» مشتقة من «أفراكَ» (Afrag) أو «أفاراكَ» (ⴰⴼⴰⵔⴰⴳ) ومعناه – حسب «دوفوكو» (DE FOUCAULT) «السياج أوالمكان المسور أوالحائط أوغيره من المواد»؛[3] كما يعني أيضا –حسب ما ورد منذ العصور الوسطى في بعض الوثائق التاريخية– «السياج الذي يوضع من أجل عزل السلطان عن رعاياه»؛[4] أما «تافركَانت»-(ⵜⴰⴼⵔ-ⴳⴰⵏⵜ)كما هوالشأن عند أيت عطّا – فيقصد بها «عهد أخوة». وهي عبارة عن عقد

3- DE FOUCAULT ،Dictionnaire abrégé : Touareg-Français (Dialecte Ahaggar), publié par René BASSET, T. I, Alger, 1918, P. 238.

4- BOIS, J. et autres : Introduction à la connaissance du Maroc, Imprimeries réunies, Casablanca, 1949 ،P. 506.

بين طرفين متحالفين بناء على طقوس مقدسة احتفالية في حضور سلطة روحية؛ وتترتب عن خرق هذا العقد وعدم احترامه عقوبات غيبية تتمثل فيما يسمى ب «تاكَات»[5].

يبدو إذن، أن دلالة «تافركَانت» تطورت من معنى «السياج» و«المكان المسور» إلى دلالة «الحلف» و«التحالف» الذي يرتبط بسلطة روحية تقوم بتدبيره. ومن هنا ارتباط «أفراكَ» و«تافركَانت» بمصطلح «السلطان» أثناء تنقلاته أوإقاماته منذ العصور الوسطى. ولقد شملت كل مناطق شمال إفريقيا، بل ووردت منذ العصر الإسلامي الأول في مصر إلى جانب مصطلح «الفسطاط».

2- أزواكَ (ⴰⵣⵡⴰⴳ - Azwag) :

يقصد ب «أزواكَ» لغويا : النفي والإبعاد والتغريب، كما يدل على الهيام في الطرقات بدون قصد، وفي هذا السياق يقال بالأمازيغية : «ئفكاتّ ئي تغاراسين» (أي هام في الطرقات بدون قصد)؛ ويقصد به سوسيولوجيا : عقوبة النفي، كما يترتب عليه من طرف المنفي العمل على طلب الحماية من فرد أومجموعة مّا، وذلك بعد حصول الطرد (Bannissement) من القبيلة التي ينتمي إليها.

وبذلك يكون معنى «أزواكَ» في سياق هذه الدراسة هو : طلب الحماية من فرد أوجماعة، بعد أن تم الطرد من القبيلة التي ينتمي إليها طالب الحماية[6]؛ وفي نفس السياق أيضا يستعمل مفهوم «مزاوكَا»[7] أوكلمة «مزاوكَ» للتعبير عن طلب الحماية بالدارجة[8].

5- بن محمد قسطاني : غريس والاستعمار : آليات التحول وأشكال المقاومة (رسالة دكتوراة في علم الاجتماع القروي والتنمية، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، السنة الجامعية : 2001-2002، ص. 318.

6- «أزواكَ» بالأمازيغية هو «عقوبة النفي»، وقد أكّدنا هذا هنا لأن كلا من «جاك بيرك» والأستاذ «علي أمهان» أوردا في القاموسين اللذين ذيلا بهما أطروحتيهما حول الأطلس الكبير، مفهوم : «أزواكَ» لكن بدلالتين مختلفتين : ف «جاك بيرك» يعتقد بأن معناه هو : «المنفي» (Bannisuppliant; in Structures sociales, : P. 458)، بينما الأستاذ علي أمهان يؤكد على أن معناه هو : "النفي" (Bannissement; in Mutations Sociales, P. 292)، إن ما أكده الأستاذ أمهان هوالصحيح لغويا، نضيف هنا فقط تدقيقا سوسيولوجيا لا يجهله أي من الباحثين (بيرك وأمهان) هوأن أزواكَ سوسيولوجيا معناه "عقوبة النفي أوالإبعاد" نتيجة ارتكاب جرم يستحق الإعدام؛ ونظرا لعدم وجود عقوبة الإعدام عند الأمازيغيين، فإن عقوبة النفي والتغريب والإبعاد هي التي تقوم مقام عقوبة الإعدام. أما في السياق الذي نحن بصدده، فإن "أزواكَ" كآلية مآله: "طلب الحماية" من مجموعة أخرى أسرة كانت أوقبيلة خارج القبيلة التي تم الإبعاد عنها.

7- J. BOIS ،et autres: Introduction à la connaissance du Maroc ،Imprimeries réunies، Casablanca ،1949 ،P.513.

8- «أزواكَ» بالأمازيغية؛ «مزاوكَا» بالدارجة.

وفي هذا الإطار يتحدث الأستاذ أحمد التوفيق - كما تمت الإشارة إلى ذلك أعلاه- عن التضامن لأسباب مورفولوجية حيث يتضامن السكان الأصلاء مع السكان الطارئين «إمزّان» متى مس أحد هؤلاء بسوء أووقع عليه ضيم، لا لشيء إلا لإقامته بين ظهرانيهم وفي حمايتهم[9].

3- «سوّف» (ⴰⵙⵓⴼ - Soff) :

ورد في معجم «دوفوكو» (DE FOUCAULT) لفظ «أسوف» (Asouf) (جمع ئسوفن) بمعنى : كون الفرد وحيدا، مشيرا إلى أن الكلمة لم تعد مستعملة[10]. وأكد «دوفيردان» (DEVERDUN)، على ضرورة التمييز بين «السوف» و«اللف» لكون «السوفات» (Les çoffs/soffs) هي عبارة عن تحالفات عائلية بينما «اللفات» (Les Leffs) هي عبارة عن التدخلات التي تستهدف فرض السلم على العائلات الغارقة في المنازعات على مستوى التحالفات العائلية (Querelles de Soffs)[11].

وأوضح «أوجين كَيرنيي» (Eugène GUERNIER) طبيعة ووظيفة «السوف» وكذا العلاقة بين «السوف» و«اللف»، وخاصة عند القبائل في الجزائر، حيث بين أن «السوف» يُعتَمد في القبايل بالجزائر أكثر مما يُعتَمد في المغرب؛ وأنه عبارة عن تحالفات عائلية ويكتسي طابعا داخليا، وأنه يخضع لمراقبة «اللف»، بحيث يبدوذلك واضحا من التركيبة الاصطلاحية نفسها إذ أن «اللف» يُنعَت ب «السوف الأعلى» و«السوف» يسمى «السوف الأدنى»[12].

4- اللَّف (ⴰⵍⵍⴼ - Leff) :

«اللَّفّ» أو «اللفيف» في اللغة العربية هو- حسب الأستاذ محمد شفيق - الجماعة المختلطة، ويقابله في اللغة الأمازيغية - حسب نفس الباحث - «أكَدود» (ⴰⴳⴷⵓⴷ) الذي يجمع على «ئكَدودن» (ⵉⴳⴷⵓⴷⵏ) أو«تاكمكومت» (ⵜⴰⴽⵎⴽⵓⵎⵜ) التي تجمع على «تيكمكام» (ⵜⵉⴽⵎⴽⴰⵎ) [13].

9- أحمد التوفيق، المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (إينولتان 1912 - 1850)، الطبعة الثانية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1983، ص. 388.

10- DE FOUCAULT ،Dictionnaire abrégé: Touareg-Français (Dialecte Ahaggar) ،publié par René BASSET, T.II, Alger, 1920, P. 573.

11- M. DEVERDUN : «Les Formations sociales» in Introduction à la connaissance du Maroc ،Imprimeries réunies, Casablanca ،1949 ،P. 306.

12- Eugène GUERNIER ، La Berbérie ،l'Islam et la France ،Tome 1 ،Ed. de l'Union Française ،Paris ،1950، P.344

13- محمد شفيق : المعجم العربي الأمازيغي، الجزء الثالث، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة معاجم، مطبعة المعارف، الرباط، 2000، ص. 49.

و«ثلّف» (ⵉⵍⵍⴼ) الذي يُجمع على «ثلاّفن» ويصغر على تيلّفت (ج. تيلّفين، تيلاّف) هوفي معناه الأصلي – حسب نفس الباحث – العَلَم، أي الراية؛ «ومنه «اللف» في لغة المؤرخين المغاربة للتعبير عن الحلف بين قبائل، ذلك أن القبائل المتحالفة تقاتل تحت راية واحدة»[14] .

ولرفع اللبس بين دلالتي اللفظ : الأمازيغية والعربية، يقول الأستاذ محمد شفيق : «اللفّ، الحِلْفُ من القبائل أمرهم واحد، في حرب يعني «ثلّف» (ⵉⵍⵍⴼ) اللواء والعلم. وقد حدث توارد في اللفظ والمعنى بين «ثلّف» الأمازيغي و«اللف» العربي الذي بمعنى «الجماعة (من) الأخلاط». و«ثلّف» (ⵉⵍⵍⴼ) تكبير ل «تيلّفت» (ⵜⵉⵍⵍⴼⵜ) الذي يعني العلم الصغير، علم القبيل الواحدة»[15].

وتجدر الإشارة إلى أن ما يقابل مصطلح : «اللف» في الأطلس الكبير والأطلس الصغير هومصطلح : «أمقّون» المشتق من فعل «قّن» بمعنى «ربط» [16]. وقد قدم الأستاذ علي أمَهان معطيات ميدانية مفيدة بصدد علاقة «اللف» و«أمقون» ب «التعاهد الجماعي» ب «عقد التضامن»[17] كما تجدر الإشارة إلى أن ما يقابله في مناطق أخرى وأحيانا إلى جانب المصطلحات الأخرى «أمقّون» و«تاضا» هومصطلح : «تاكَمات»[18].

ويؤكد الأستاذ علي صدقي أزايكوأن «كلمة «اللف»، على عكس ما يعتقد جميع من اهتم بالموضوع، من أصل أمازيغي» [19]. وقد ورد في معجم «دوفوكو» : أن «اللف» (Allef) (جمعه ألّفن : Allefen) هوقشرة الدبغ الذي تصلح لتقوية جلد القراب التي لا تحتفظ جيدا بالماء[20].

14- محمد شفيق : المعجم العربي الأمازيغي، الجزء الثاني، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة معاجم، الهلال العربية للطباعة والنشر، الرباط، 1996، ص. 144.

15- محمد شفيق : الدارجة المغربية مجال توارد بين الأمازيغية والعربية، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة "المعاجم"، مطبعة المعارف الجديدة، 1999، ص. 160.

16- BERQUE ،Jacques : Structures Sociales du Haut Atlas ،PUF،1955،PP. 425.

17- AMAHAN, Ali : Mutations sociales dans le Haut Atlas (Les Ghojdama), Editions se la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, Editons La Porte, Rabat, 1998, PP. 60 - 68.

18- BERQUE, Jacques : Structures Sociales du Haut Atlas, PUF, 1955, PP. 424.

وانظر كذلك مقال :

رحمة بورقية، «تاطا»، ضمن معلمة المغرب، الجزء 6، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، 1992، ص. 2067.

19- عبد الله ابن ابراهيم التاسافتي : رحلة الوافد، تحقيق علي صدقي أزايكو، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة، سلسلة: نصوص ووثائق، رقم 1؛ مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1992، ص. 65، الهامش 201.

20- DE FOUCAULT ،Dictionnaire abrégé : Touareg-Français (Dialecte Ahaggar), publié par René BASSET, T. II, Alger 1920 ،P 15.

ومن خلال تعريف «دوفوكو» نلاحظ كيف أن وظيفة «اللف» هي الحفاظ والتماسك من الداخل. وهذه الوظيفة هي التي يشير إليها الأستاذ علي صدقي أزايكو حين قال : «اللف هوالحزب أوالحلف الذي يجمع قبائل شتى تلتزم فيما بينها بـ «الدفاع المشترك في حالة تعرضها كلا أوجزءا لهجوم خارجي، كما تقيم مع بعضها البعض علاقات تجارية ومجتمعية تساعد على تقوية شعور التآخي بين أفرادها»[21].

وهذا التضامن والتآخي بين الأفراد لا بين المناطق هوالذي يشير إليه «دوفيردان» (DEVERDUN)، حين نَبَّه إلى كون التحالفات اللفية لا تجمع بين مناطق جغرافية بل بين عائلات؛ وأن الأفراد هم اللذين يشكلون التحالفات وليست المناطق الجغرافية[22].

وتجدر الإشارة إلى أن هذه التحالفات تكون دائما على شكل ثنائية : ففي الوقت الذي يلاحظ فيه الأستاذ علي أزايكو أن «هذا النوع من التحزب ثنائي في هذا الجزء من الأطلس الكبير» [23] يرى «دوفيردان» (DEVERDUN) أن هذه «التحالفات اللفية تجسد اتجاهين متعارضين ومتكاملين بالنسبة لحياة الاستقرار هما: الروح التعاونية (l'esprit d'association) والميل النزاعي (le goût de la discorde)[24].

كما أن هذه التشكلات الأحلافية كانت – حتى بداية أواسط الخمسينات – تشمل كل مناطق المغرب شماله وجنوبه، شرقه وغربه حسب جرد لمختلف الدراسات التي اهتمت بها والتي أوردها جاك بيرك في أطروحته : «البنيات الاجتماعية للأطلس الكبير»[25].

5- مزراكَ (ⵎⵣⵕⴰⴳ - Mzrag) :

يقصد بالمزراكَ: طلب المعونة والحماية، وهذه الحماية قد يكون المعني بها إما فردا مسافرا أوقافلة أوأسرة وافدة على أسرة أخرى أوعلى مجموعة سكانية مّا[26].

21- عبد الله ابن ابراهيم التاسافتي : رحلة الوافد، تحقيق علي صدقي أزايكو، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة، سلسلة : نصوص ووثائق، رقم 1؛ مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1992، ص. 65، الهامش 201.

22- M. DEVERDUN : «Les Formations sociales», in Introduction à la connaissance du Maroc, Imprimeries réunies, Casablanca, 1949, P. 306.

23- عبد الله ابن ابراهيم التاسافتي : رحلة الوافد، تحقيق علي أزايكو، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة، سلسلة : نصوص ووثائق، رقم 1؛ مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1992، ص. 65، الهامش 201.

24- M. DEVERDUN : «Les Formations sociales»., in Introduction à la connaissance du Maroc, Imprimeries réunies, Casablanca, 1949, P. 307.

25- BERQUE .Jacques : Structures Sociales du Haut Atlas, PUF, 1955, PP. 424. (note 1)

26- ABES : Les Ait Ndhir, in Les Archives Berbères, Vol.2, Fasc.4, Maison Ernest Leroux, Editeur, Paris, 1917; (lire surtout les pages 383 et 384 concernant le Mezrag et la Zettata).

كـمـــا أن «المـــزراكَ» هونوع من أنواع «تاضـــا»، إذ «حـــسب «كـــورســـينو (COURSINAULT) و«مارسي» (MARCY) هناك نوعان من «تـاطا»: الأولى عادية وهي نوع من الحماية الجماعية (المزراكَ الجماعي)، أما الثانية فهي صعبة وتسمى «تاطا الوعرة» أو«تاطا الكبيرة»، وهي مقدسة وشبه دينية تقننها قوانين صارمة لايجوز خرقها»[27].

6- «تاضا» (ⵜⴰⴹⴰ - Tada) :

يقـال: «تاضـا (ⵜⴰⴹⴰ) ويقـال أيضـا «تاطا» (ⵜⴰⵟⴰ) أو«طاطا» (ⵟⴰⵟⴰ)[28]. ف «التسمية مشتقة من فعل «تض» الذي يدل على الرضاع، ذلك أن تحقيقها كان يتم بطقوس، رغم اختلاف جزيئاتها، كانت كلها تدور على الرضاع»[29].

إن مفهوم «تاضا» (ⵜⴰⴹⴰ) يعني الحِلف والعَهد والصداقة[30]، وهو مشتق من فعل «ئطّض» أي «رضع»[31]، وهذا العهد (ⵜⴰⴹⴰ) يكون بين فردين أوبين قبيلتين أوبين فرق القبائل (كورسيمو)؛[32].

أما حين يكون بين قبائل متعددة أوبين شعبين فيسمى «ئدراسن»[33].

27- رحمة بورقية، «تاطا»، ضمن معلمة المغرب، الجزء 6، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، 1992، ص. 2067.

28- تجدر الإشارة - من الناحية الاصطلاحية - إلى أن كلمتي : (ⵜⴰⵟⴰ) و (ⵟⴰⵟⴰ) لم تعودا تدلان إلا على أسماء أعلام، مثل : اسم المدينة الموجودة بالجنوب الشرقي المغربي؛ وأن كلمة : (ⵜⴰⴹⴰ) هي التي لا زالت تحتفظ بدلالات الحلف والعهد والصداقة، كما تحيل عليه أسماء بعض القبائل أوفرق القبائل والمجموعات البشرية، مثل : اسم فرقة «آيت تضيّط» (ⴰⵢⵜ ⵜⴹⵉⴹⵜ) بقبيلة مزوضة ذكرها البيدق في كتاب المقتبس، (تحقيق الأستاذ عبد الوهاب بن منصور، 1971، ص. 46).

لا زالت هذه الفرقة توجد في نفس الموقع الجغرافي الذي كانت تتواجد به في بداية تأسيس الدولة الموحدية، كما لازالت تحمل نفس التسمية إلى اليوم، وقد كانت ضمن من ناصر دعوة المهدي بن تومرت منذ بداية قيامها؛ وقد تكون لاسم : فرقة بنفس القبيلة «أيت كَضيض» (ⴰⵢⵜ ⴳⴹⵉⴹ)؛ ولاسم «ئمتضّان» (ⵉⵎⵜⴹⴰⵏ)بقبيلة سكساوة، علاقة بهذا السياق الأخير.

29- أحمد التوفيق : المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (إينولتان (1912 - 1850، الطبعة الثانية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1983، ص. 383.

30- محمد شفيق : المعجم العربي الأمازيغي، الجزء الأول، أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة معاجم، النشر العربي الإفريقي، الرباط، 1990، ص. 285.

31- محمد شفيق : نفس المصدر السابق، ص. 431 .

32- Capitaine COURSIMAUT, La Tatta, in Les Archives Berbères, Vol. 2, Fasc. 3, Maison Ernest Leroux, Editeur, Paris, 1917, P. 261.

33- محمد شفيق : نفس المصدر السابق، ص. 285 .

و(ⵜⴰⵥⴰ)- بهذا المعنى، أي كمؤسسة اجتماعية- «عبارة عن نظام الأخوة المصطنعة بالرضاع. وتطلق القبائل الأمازيغية «تاضا» (ⵜⴰⵥⴰ) على «عقد التحالف الذي يجمع الأفراد أوالفرق القبلية أوالقبائل، من أجل التعاضد والأخوة المتبادلة»[34].

إن المتتبع للدراسات المهتمة ب «تاضا» سيلاحظ - من خلال أغلبية تلك الدراسات وحسب تعبير الأستاذ أحمد التوفيق - «أن المجتمع يصنع القرابة صنعا»[35] وذلك لهدف الحفاظ على توازنات التشكلات الاجتماعية ومن أجل توطيد التآزر والتعاون والدفاع المشترك عن المصالح وحماية الممتلكات الفردية والجماعية؛ وتعقد عبر «القيام بطقوس معينة تحدد هوية الأطراف المتعاقدة. غالبا ما يتم العقد بتبادل الحليب. ومن هذا التبادل تستمد العلاقة اسمها؛ ويعتبر تبادل الحليب هذا طقسا يؤسس علاقة الأخوة كتلك التي تجمع الإخوة الحقيقيين» [36].

ولقد لاحظ «كورسيمو» (COURSIMAUT) على أنه «يوجد عند قبائل زمّور نوع من التحالف الذي يكتسي صبغة دينية ومقدسة ويطلقون عليه «تاضا» (Ttatta)، هذا التحالف كان يوجد قديما بين شخصين، وبذلك يسميان : «وُطاطا» (Outtatta) [37] . لم يعد اليوم إلا بين قبيلتين أوبين فرق القبائل، التي تسمى تبعا لهذا التحالف : «أيت تاضا» (Ait ttatta)[38]. وبالنسبة لعلاقة التحالف بالالتزامات أكد على أن «كل فرد من أفراد إحدى فرق القبائل ملزم بواجبات التحالف تجاه كل أفراد الفرق الأخرى والعكس صحيح. لكن لا يترتب على ذلك، التزام أفراد نفس الفرقة بهذه الواجبات فيما بينهم»[39].

وعلى عكس ما يقال من أن الدولة الموحدية قامت على أساس «التمييز» فإننا نلاحظ أنها لجأت، خاصة في بداية تأسيسها، إلى هذا الأسلوب من التحالف والتآخي، فهذا «ملول بن إبراهيم بن يحيى آخا المعصوم (أي المهدي بن تومرت) بينه

34- رحمة بورقية، «تاطا»، ضمن معلمة المغرب، الجزء 6، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، 1992، ص. 2066 .

35- أحمد التوفيق، المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (إينولتان (1850 - 1912)، الطبعة الثانية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1983، ص. 383 .

36- رحمة بورقية، «تاطا»، ضمن معلمة المغرب، الجزء 6، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، 1992، ص. 2066 .

37- رحمة بورقية، «تاطا»، ضمن معلمة المغرب، الجزء 6، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، 1992، ص. 2066.

38- Capitaine COURSIMAUT, La «Ttatta», in Les Archives Berbères, Vol. 2, Fasc. 3, Maison Ernest Leroux, Editeur, Paris, 1917, P. 261.

39- Capitaine COURSIMAUT, La «Ttatta», in Les Archives Berbères, Vol. 2, Fasc. 3, Maison Ernest Leroux, Editeur, Paris, 1917, P. 261.

وبين هرغة».[40] أي أن التحالف كان يقوم بالولاء و«الأخوة» لا بالنسب، وقد ورد تعبير"آخا الإمام المهدي بين (...) وبين (...)» عدة مرات في كتاب المقتبس[41].

III- آليات تشكل بعض أنماط التحالف في المجتمع المغربي :

Tisnt	ⵜⵉⵙⵏⵜ	تيسنت
Tagallit	ⵜⴰⴳⴰⵍⵍⵉⵜ	تاكَالّيت
Tagat	ⵜⴰⴳⴰⵜ	تاكَات
Tiġrsi	ⵜⵉⵖⵔⵙⵉ	تيغرسي
Asmas	ⴰⵙⵎⴰⵙ	أسماس
Udud	ⵓⴹⵓⴹ	وُضوض

في البداية تجدر الإشارة إلى أن كلا من «تاكَالّيت» (ⵜⴰⴳⴰⵍⵍⵉⵜ) (أي الحِلْف والقسم أوالمناشدة والتوسل؛ Adjuration) و«تاكَات» (ⵜⴰⴳⴰⵜ) (أي اللعنة؛ Malédiction) و«تيغرسي» (ⵜⵉⵖⵔⵙⵉ) أي الدبيحة أوالقربان؛ Sacrificatoire, Sacrifice, Victime, Offrande)، هي آليات تتداخل وتتقاطع ويستدعي بعضها البعض، لتدبير التوازنات الحلفية، بل إنها في غالب الأحيان تستخدم آليات أخرى، لم نتعرض لها في هذه الدراسة بشكل مستقل، هي : «العار» (ⵍⵄⴰⵔ) أي الفضيحة والخزي (Honte, déshonneur)، و«تاكّا» (ⵜⴰⴽⴽⴰ) أي «الهبة» و«الأعطية» Don, Offre, Donation, Cadeau) لكونها تخترق كل هذه الآليات وتُعتمد إلى جانبها في تدبير التحالفات. وسنلجأ إليها حين تستدعيها الآليات الأخرى.

40- أبوبكر بن علي الصنهاجي المكنى بالبيذق : المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب تحقيق عبد الوهاب بن منصور، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1971، ص. 41 .

41- نفس المصدر السابق (المقتبس)، انظر على سبيل المثال لا الحصر الصفحات التالية : ص. 37(وأضاف إليهم من آخاهم)، ص .39 (وممن أضيف إليهم قبل ذلك، أمير المؤمنين عبد المؤمن بن علي رضي الله عنه آخا بينه وبينهم الإمام المهدي رضي الله عنه في زمانه)، ص. 40 (والشيخ أبومحمد عبد الله بن محسن آخا الإمام المهدي رضي الله عنه بينه وبين هرغة وذالك على وجه المحبة والإكرام لقوله تعالا «يحبون من هاجر إليهم»)، ص.41 (وملول بن ابراهيم بن يحيا الصنهاجي آخا المعصوم بينه وبين هرغة)، ص.42 (والشيخ أبوزكرياء بن أبي بكر الدرعي آخا هرغة).

1- تيسنت (ⵜⵉⵙⵏⵜ - Tisnt) :

تيسنت (ⵜⵉⵙⵏⵜ) لغويا هي : الملح. ويقصد به **الأكل المتقاسم/الطعام المتقاسم؛** فحين يقال : «ⵜⵉⵙⵏⵜ ⵏⵖⵔⴽ» (أي تقاسمنا الملح) فالمقصود به «تقاسمنا الطعام» ودلالته السوسيولوجية هي أن الطعام الذي تم تقاسمه تترتب عليه التزامات ويستوجب محظورات على الطرفين أوالأطراف التي تقاسمته أن لا تُخِلَّ بالالتزامات التي تعاهدت عليها وأن تتجنب المحظورات التي يستوجبها. وهذا السياق الأنتروبولوجي للملح والطعام المشترك الذي يستوجب التزامات وتترتب عنه محظورات هوالذي وظفه كل من الإمام المهدي بن تومرت والخليفة عبد المومن بن علي الكَومي مؤسسي الدولة الموحدية باسم «أسماس» (ⴰⵙⵎⴰⵙ)، و«لمعروف» (ⵍⵎⵄⵔⵓⴼ). فقد أورد البيدق خبرا مفاده أن قبيلة هرغة حاولت بعد موت المهدي بن تومرت أن تفسخ عهد التآخي الذي ألفه المهدي بينها وبين عبد المومن بعدم إشراكه في وليمة تَعاهُدٍ انفردوا بها ولم يستدعوه للمشاركة معهم. وفي هذا الأمر يقول : «وقبيلته (يقصد الخليفة عبد المومن) التي آخى بينه وبينها الإمام المهدي رضي الله عنه في زامنه هرغة، وقد اتفقت قصة بعد موت الإمام المهدي رضي الله عنه عند هرغة فيما بينهم، فعملوا طعاما ولم يعرّفوا الخليفة بأن يعمل نصيبه معهم فبلغه الخبر فاستدعاهم فقال لهم باللسان الغربي (...) وهجرهم ثلاثة أيام ثم استدعاهم وأمر بنصيبه معهم ونهاهم أن يعودوا لمثلها». [42] وفي كتاب «أخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين»، أورد البيدق ما يؤكد على هذه العلاقة بين «الملح» و«أسماس» و«عهد التآخي» حين قال : «تم عمل آسّماسْ وعمل الملح بيده، وقال هنا عهد الله وعهد الرسول بيننا وبينكم على الكتاب والسنة،...» [43]

ولازالت هذه الآلية سارية المفعول في المجتمع المغربي. فبالعودة إلى أطروحة الأستاذ علي أمَهان، نجده يخصص فصلا خاصا بالأطعمة حيث يبرز كيف أن الأطعمة لا زالت تحتفظ بقِيَمها الثقافية والرمزية، وأن تقاسم الطعام يعتبر من بين الوسائل الناجعة للحفاظ على التحام الجماعة[44].

42- أبوبكر بن علي الصنهاجي المكنى بالبيذق : المقتبس، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، ص. 21 .

43- أبوبكر بن علي الصنهاجي المكنى بالبيذق : أخبار المهدي بن تومرت وبداية الدولة الموحدية، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1971، ص. 33.

44- AMAHAN ‹Ali : Mutations sociales dans le Haut Atlas (Les Ghojdama), Editions se la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, Editons La Porte, Rabat, 1998, PP. 227-232.

2- تاكَالّيت (Tagallit - Tagallit) :

«تاكَالّيت» (ⵜⴰⴳⴰⵍⵍⵉⵜ) معناها لغويا : «الحلِف، اليمين والقسم». والذين يؤدون القسم يسمون : «ئمگّيلاّن» (ⵉⵎⴳⴳⵉⵍⵍⴰⵏ) ومفرده «ئمگّليي» (ⵉⵎⴳⴳⵉⵍⵍⵉ)؛ و«ئمگّيلاّن» حسب «أندري آدم» (A. ADAM) الذي قام في الأربعينيات بدراسة حيثيات الحلِف الجماعي بالأطلس الصغير[45]، هم «المتحالفون على أساس قَسَم التعاهد الجماعي» وقد لاحظ -وبحق- الأستاذ علي أمَهان كيف أنه يمكن اعتبار «تاكَالّيت» بمثابة «فعل التحالف» الذي يستدعي «فعل تحالف آخر»[46].

وللقسم طقوس متنوعة ووسائل مختلفة وقد يتم في أماكن معينة وقد ينفذ أمام أشخاص معينين؛ كما هوالشأن أمام «ئنفلاس» الذين يقول عنهم أحمد بابانا الصنهاجي : «وأما تحليفهم المتهم خمسين يمينا فمن جملة تغيير الشرع، إذ ليس في الشرع تحليف بغير يمين واحدة إلا في القسامة فخمسين، وفي اللعان بأربعة مع التخميس باللعن والغضب. وإنما يحلف المتهم يمينا واحدة فقط، مع تهديد له وضرب وسجن، رجاء أن يخرج المال المتهم به»[47].

3- تاكَات (ⵜⴰⴳⴰⵜ - Tagat) :

يقصد ب «تاكَات/أموتّل» (Tagat/ⴰⵎⵓⵜⵜⵍ) (اللعنة: Malédiction) المترتبة عن نقض التزامات مترتبة عن صداقة أومعاهدة قائمة إما على أخوة («تاكَمات/تايمات»؛ ⵜⴰⴳⵎⴰⵜ/ⵜⴰⵢⵎⴰⵜ) تحالفية أوصداقة (تيدّوكلا؛ ⵜⵉⴷⴷⵓⴽⵍⴰ) تحالفية أواستنهاض ولي (أكَرّام ؛ ⴰⴳⵔⵔⴰⵎ)، أوغيرها من أشكال التعاهد والتحالف المتفق عليه. وجه التحالف في هذا المستوى يترتب على الخوف من «تاكَات» أي من اللعنة. ويقال في هذا السياق : «دا تكّات تاكَات ن دارس، يان تن ئنّ ئفلن»، ⴷⴰ ⵜⴽⴽⴰⵜ ⵜⴰⴳⴰⵜ ⵏ ⴷⴰⵔⵙ، ⵢⴰⵏ ⵜⵏ ⵉⵏⵏ ⵉⴼⵍⵏ (أي أن لعنة الأهل والأخوة تصيب من يهجرهم ويغادرهم).

والإصابة باللعنة يكون موضوعها من أخلّ بالتزامات ومحظورات «العار/ أزّوار» أومن أقسم على كذب أوقام بتدنيس الأماكن المقدسة (المسجد، الضريح، المقبرة، ...).

45- Adam, A., 1948, «Remarques sur les modalités du serment collectif dans l'Anti-Atlas occidental», Hespéris (Paris), 35 (3-4) : 299-310.

46- AMAHAN ،Ali : Mutations sociales dans le Haut Atlas (Les Ghojdama), Editions se la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, Editons La Porte, Rabat, 1998, PP .78-79.

47- علي صدقي أزايكو : «فتاوي بعض علماء الجنوب بخصوص نظام «إنفلاس» بالأطلس الكبير الغربي في أوائل القرن السابع عشر» ضمن كتاب : تاريخ المغرب أوالتأويلات الممكنة، نشر مركز طارق بن زياد، الطبعة الأولى، الرباط، 2002، ص. ص. 189-188 .

إن الخوف من اللعنة هذه مرتبطة أشد الارتباط بمجموعة من آليات التحالف والتعاهد الأخرى، أهمها «العار / أَزْوار» ولكن أيضا «تيسنت» و«وُضوض» و«تيغرسي» و«تاكَالّيت».

بل إن محظورات «العار» لم ترتبط فقط بالمجتمع التقليدي، فقد وظفت في المجتمع العصري أيضا بحيث لازالت بعض الأحزاب العتيدة في المغرب تلوح بمحظورات القسم و«العار» كل ما ظهرت بوادر الانشقاق في التحالف الحزبي القائم على القسم و«العار». كما لجأت قيادات بعض هذه الأحزاب إلى تقديم «العار» من أجل الحفاظ على التحالف أومن أجل توسيع قاعدة التحالف الذي يقوم عليه الحزب، كما أن بعض هذه القيادات لجأت إلى أسلوب «العار» لإضافة أصوات من يقدم لهم «العار» إلى أصوات المنتمين للحزب. بل وفي الألفية الثالثة يصرح رئيس حكومة بأنه لايمكن له أن يخل بالتزامات القسم الذي تعاهد على أساسه مع رئيس دولة توفى قبل أن يصرح رئيس الحكومة بذلك!

فما الذي يقدم كعار؟ ليس الهدف من الإجابة على هذا السؤال حصر اللائحة، بل فقط تقديم نماذج :

– مجموعة من الأشخاص الذين يرجى في مرافقتهم أن يتم الصلح والتنازل عن المطالبة بالثأر، غالبا مع بكاء المُطالِب بالتنازل، ويطلق عليهم : «وُدماون» (أي الوجوه ويقصد بهم أشخاص لا ينبغي على المُطَالَب أن يرفض طلبهم)؛

– طفل صغير جدا (سواء أكان ابن المُطَالَب بحيث يخطف له أويطلب من أهله دون أن يعلم بذلك المُطالَب؛ أوابن المُطالِب) بحيث يوضع بين يديه بمعية أقوال ترغم المُطالَب بتنفيذ الطلب المقدم إليه مع تنفيذ الشروط الأخرى التي يراها مقابل ذلك التنفيذ؛

– تيغرسي (أي الدبيحة)، وتدبح في أعتاب منزل الذي يقدم إليه العار؛

– الهدية أو الأعطية (غالبا قوالب السكر)، وتسمى «تاكّا»، هذه الكلمة المنتمية في الآن نفسه إلى الأمازيغية وإلى الدارجة المغربية؛

– عار الثدي (وُضوض)، يستهدف الذين تقاسموا الرضاعة سواء أكانوا إخوة بالقرابة الدموية أم إخوة بالرضاعة، (يسمى : «لعار ن تيبّيت/تابّوشت؛ أي عار الثدي)، أو «عار البزّولة» في الدارجة المغربية. يتم اللجوء إليه في حالة تعذر الحل بواسطة كل الآليات الأخرى أوحين يكون المخالفة المرتكبة جد خطيرة، بحيث يلجأ المطالِبُ غفلة أوحيلة إلى التمكن من رضاعة ثدي إحدى المنتميات

إلى حلف المُطالَب، فتترتب على ذلك «أخوة» تلغي إمكانية تنفيذ العقوبة، بل وقد يستفيد «هذا الأخ بالرضاعة» من حق الإرث ضمن «خصوم ما قبل الرضاعة». وهذه الآلية لازالت تمارس بأساليب متنوعة إلى اليوم.

– الملح المتقاسم/الطعام المتقاسم والتعبير الدال على هذه الآلية هو : «تيسنت لّي أغ ئسمونّ» أي «الملح الذي تحالفنا على أساسه»، أو «طّعام لّي مشاركين» بالدارجة المغربية؛ ومتى يقدم «العار»؟

– في أغلب الأحيان : أثناء الليل أوفي المناسبات العرفية أوالدينية أوبعد استحالة إيجاد حل لخلاف مّا، لم يستطع القائم أوالقائمون به عبر كل الوسائل المتداولة الأخرى حل ذلك الخلاف.

هذه التقاطعات بين «تاكَات» و«تيسنت» و«تاكَالّيت» و«العار» و«تيغرسي» و «وْضوض» تبين لنا كيف أن هذه الآليات لا تلعب فقط وظيفة التعاهد والتحالف في المجتمع التقليدي، بل إنها لا زالت تخترق الحياة اليومية لمجتمعنا المعاصر والعصري. وسنعود لتقديم أمثلة على ذلك فيما سيأتي.

4- تيغرسي (ⵜⵉⵖⵔⵙⵉ - Tiġrsi) :

يقصد ب «تيغرسي» : (ⵜⵉⵖⵔⵙⵉ) الذبيحة (أي الضحية / Victimeوالقربان/ Sacrifice) كآلية من بين آليات صناعة التحالف صنعا (تاضا) ولتقوية الانسجام الداخلي للمجموعة. هذه الآلية أشد ارتباطا بآلية «العار» لأن هذا الأخير (أي العار) يستوجب الضحية لسببين :

– لكون «العار» «عبارة عن فضيحة وخزي مرتبطين بسلوك شائن ومخجل ومخزي أومنحطّ[48]. مثل عدم الوفاء بالقول، وعدم الوفاء بالالتزامات، وبصفة عامة كل إهانة للشرف يشكل «عارا» يستوجب غرامة تتفاوت من مجموعة إلى أخرى»[49].

– ولأنه لا «يتم الحديث عن «العار» إلا حين يتعلق الأمر بتقديم «دبيحة /ضحية» : فلابد من إراقة الدم (...)، ولابد من التذكير هنا بأن تقديم دبيحة يستلزم ممن تُقَدّم له أن يقوم بتقديم تضحيات **من أجل حماية مقدم العار وإرضائه**»[50].

48- وفي هذا السياق يقال : «ⵣⵖⴰⵔ ⵜⴰⵏⵜ ⴷ ⵉⵙⵙⵔ ⵉⵅ ⵓⵍ ⵖⴰ» أي نطلب من الله أن لا يجعلنا ممن تصيبهم لعنة العار.

49- BRUNO : «Notes sur le Statut coutumier des Berbères Marocains (Igueruan du Sud, Ait Ndhir, Ait Mguild)» in Les Archives Berbères, Vol. 1, Fasc. 3, Maison Ernest Leroux, Editeur, Paris, 1916, P. 147.

50- DOUTTE ،Edmond : En tribu (Missions au Maroc), Paul GEUTHNER, Editeur; Paris, 1914, P. 252.

ولقد أورد الأستاذ أحمد التوفيق على لسان «الغجدامي» حدثا يبين كيف أن اللجوء إلى آلية العار لدى فرد أوجماعة من قبيلة أخرى، من شأنه أن يحقق التضامن التكافلي. فوفق عادة تعرف «بأسكفض»، يقول أحمد التوفيق: «وصف الغجدامي حالة منها تتعلق بأسرة شتاشنية فقال : «وقفنا على منقبة للشيخ الحسن أوحموالسورني (من فطواكة)، وهي أن آيت بويزركَان من جيرانه آيت شتاشن، أتوه لداره راغبين جديانا من المعز لعمارة دارهم لفراغها من البهائم فأكرمهم وقابلهم بالجميل وودعهم بسلام، ووعدهم بالمقصود فوفى بوعده [...] وأنه مما وعد بما ذكر جمع أعيان حكومته بداره فأكرمهم وأعلمهم بالعار الوارد عليه لداره من قبيلة أخرى جيرانهم آيت شتاشن وصرح لهم بمطالبهم [...] وهوجديان صغار يعمرون بهم دارهم الفارغة [...] فأجاب الأعيان شيخهم المذكور السيد أحمد بأنهم طوع يده، وعند نظره وإشارته، فقرر لهم أن الطالبين المذكورين ذوونفوس عالية، وإتحافهم بجديان صغار غير مناسب لحالهم، فالأولى هوأن يعطوا بهائم كبار لحصول الانتفاع بها حينا عاجلا، دون الجديان الصغار. فاتفقوا أن يعطي كل واحد منهم شاة كبيرة ذات ولد أوحمل. فعينوا يوما يجمعون فيه ذلك بدار الشيخ الحسين المذكور، ففعلوا، وجهوا خمسين شاة من إناث المعز، وأخرج الشيخ المذكور من عنده شياها إناثا ثمانية وعددا من ذكور المعز وأضافها للعدة المذكورة، فأرسل الجميع مع ولده الكبير ليبلغها لآيت بويزركَان [...] في تسليت آيت شتاشن [...] فأصبحت دار آيت بويزركَان عامرة بعد الفراغ وفي حال سرور» (51).

5- أسماس (ⴰⵙⵎⴰⵙ - Asmas) :

أسماس (ئسماسن) لغويا هو : الفرن، يصهر فيه الصانع المعادن(52). ومن بين دلالات «أسماس» : «الموقد»؛ إلا أن الأستاذ حسن رشيق يؤكد على أنه ينبغي التمييز بين «أسماس» كموقد طقوسي وبين «تاكات»(53) (ⵜⴰⴽⴰⵜ) كموقد منزلي عادي(54).

وتجدر الإشارة إلى أن أول إشارة تاريخية مكتوبة بصدد هذه الآلية، وردت في العصر الموحدي، وارتبطت بالتحالفات التي كان الموحدون يقيمون على أساسها دولتهم، بحيث ذكرها البيذق أكثر من مرة في كتاب أخبار المهدي(55).

51- أحمد التوفيق : المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (إينولتان 1850 - 1912)، الطبعة الثانية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1983، ص. ص. 384 - 385 .

52- محمد شفيق، المعجم العربي الأمازيغي، الجزء الثاني، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة معاجم، الهلال العربية للطباعة والنشر، الرباط، 1996، 1996، مادة : الفرن).

53- الموقد، الفرن.

54- RACHIK, Hassan, Sacré et Sacrifice dans le Haut - Atlas marocain, Afrique - Orient, Coll. Sociologie, 1990, P.45, Note 28.)

55- البيذق : أخبار المهدي بن تومرت، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، انظرالصفحات : من 33 إلى 81 .

وقد قدم الأستاذ عبد الوهاب بن منصور، مؤرخ المملكة، تأويلين مختلفين لهذا المفهوم في تحقيقه لكتاب البيذق :

أولهما: أنه السويق الذي يلث بالسمن أوالزيد وتأكله الجماعة، حيث يقول : **أسماس** : باللغة البربرية السوسية سويق يلث بالسمن أوالزيد تأكله الجماعة[56].

ثانيهما : أنه «نوع من الطعام يقدم في الولائم أوهوالوليمة نفسها»، وقد أورد هذه الدلالة حين تعرض لشرح «السليف»، قائلا : **السليف** : كتب بعض القراء بهامش النسخة الأصلية أنه أسماس الذي تقدم شرحه، والظاهر أنه نوع من الطعام يقدم في الولائم أوهوالوليمة نفسها[57].

يبدو أن الأستاذ بنمنصور قد التبست عليه دلالات كل من «أسماس» و«أمسّاس». ف «أمسّاس» هوعبارة عن كسكس غليض الحبات يلثّ بالسمن أوالزيد بدون ملح؛ وما أورده كدلالة ل «السليف» هوما يعنيه مفهوم «أسماس».

فالبيذق نفسه الذي أورد المفهوم، يتحدث عن «**أكل أسماس**» وعن علاقة «أسماس» بالتحالفات الجديدة إثر انتصارات جديدة، وعن ارتباط «أسماس» بأعطيات البركة من قبل الإمام المهدي أوالخليفة عبد المومن الكَومي، وعن **ارتباط «أسماس» أيضا بميثاق التعاهد والتضامن والتآخي**؛ بحيث استعمل التعابير التالية :

1- تم **عمل**[58] **أسْماسٌ** وعمل الملح بيده، وقال هنا عهد الله وعهد الرسول بيننا وبينكم على الكتاب والسنة، فلما **صنع الطعام** (...) أومأ بيده نحوذراع كبش وقرص منه وألقاه في فمه (...)، ثم قال كلوا كما يأكل النبيون»[59].

2- وقسم الخليفة رضي الله عنه[60] الغنائم (...) **وأكلنا أسماس** في المهدية متاع ابن مليح، تم رحلنا إلى أغبالومتاع بني يزناسن، وهرب أهله وامتنعوا أن يوحدوا، فرحلنا منها إلى ندروما بلاد كَومية فوحّدوا، فرحلنا إلى تاجرا فميزنا فيها[61].

3- وفرح بهم الخليفة[62]، وأعطى للناس البركة، وعمل لهم السليف وعفا عن بني ييغز وأعطاهم البركة»[63].

56- البيذق : نفس المرجع، ص33، الهامش 50 .

57- البيذق : نفس المرجع، ص79، الهامش 169.

58- يقصد الإمام المهدي بن تومرت.

59- البيذق : نفس المرجع، ص. 33.

60- يقصد الخليفة عبد المومن الكَومي الموحدي.

61- البيذق : أخبار المهدي بن تومرت، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، ص. 56.

62- يقصد الخليفة عبد المومن الكَومي.

63- كذا كتب الفعل «أعطا» في الكتاب، تبعا للتنبيه الوارد في الصفحة 152 (أخبار المهدي) والصفحة 63 (المقتبس) حيث ورد قول المؤلف : «ارتأينا ونحن نطبع هذا الكتاب أن تكتب الألف اللينة ألفا مطلقا (الفتا = الفتى، ورما = رمى)... إلى آخر التنبيه». لعل هذا التنبيه أتى في سياق الدعوات التي نادت في المشرق بتجاوز صعوبات كتابة اللغة العربية في وقت من الأوقات اقتناعا أوتقليدا!

4- ثم مرض الخليفة وكان الأمير عمر وزيره، فوجه إلى أخيه يوسف إلى إشبيلية، وبايعه الناس، وأكلوا آسماس وأعطا[64] البركة للناس[65].

ومن خلال مختلف المعطيات السابقة نلاحظ أن «أسماس» هوعبارة عن «وليمة تعاهد» وبالتالي فهو آلية من آليات التحالف المتصلة، ب «الطعام الطقوسي»[66] الذي أشار إليه الأستاذ حسن رشيق؛ وب «تقاسم الطعام»[67] الذي أشار إليه الأستاذ علي أمهان، وب «المعروف» الذي نريد أن نفرده بدراسة خاصة لكونه لازال يزاول في مختلف المناطق المغربية وفي فضاءات متنوعة وبأشكال جد متباينة، ومصاحب لطقوس جد غنية من حيث الدلالات الثقافية والرمزية؛ هذا الطقس الذي درسه الأستاذ حسن رشيق[68]، وأشار إليه الأستاذ علي أمهان[69]، وجاك بيرك [70] وباسكون [71] وغيرهم كثيرون.

6- وُضوض (ⵓⴹⵓⴹ - Uḍuḍ) :

«وُضوض» لغويا معناه : الرضاع. إن الطقوس مختلفة، لكنها، من جهة، تدور كلها حول الرضاع، ومن جهة أخرى، تساهم في «صناعة القرابة صنعا» كما لاحظ ذلك الأستاذ أحمد التوفيق[72].

فكل صبي تم إرضاعه هوأخ للمجوعة التي تنتمي إليه المرضعة، وبالتالي فهو ملزم بواجبات منها : الدخول في التزامات سلمية تتنافى مع العدوانية وتبادل المعونة والتعزيز في كل الظروف؛ وعليه أن يتجنب مجموعة من المحذورات أهمها : الامتناع عن الزواج من المتحالف معهم ونبذ العنف. وتجدر الإشارة إلى أن «وُضوض» (الرضاعة) آلية لخلق مجتمع المواطنة القائم لا على القرابة البيولوجية فقط بل على مختلف التحالفات الممكنة والمتنوعة التي يستفيد منها كل الأفراد والجماعات المتواجدة في المجال، حرصا على الانفتاح المستمر على «الغير».

64- البيذق، أخبار المهدي بن تومرت، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، ص. 79 .

65- نفس المصدر، ص. ص. 81-82.

66- RACHIK, Hassan : Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas marocain, Afrique Orient, Coll. Sociologie, 1990.

67- AMAHAN, Ali : «L'aliment comme élément de cohésion sociale», PP. 228 - 229; (Le partage du pain).

68- RACHIK, Hassan : Id. PP. 9-13; 27; 56-58; 91-89.

69- AMAHAN, Ali: AMAHAN, Ali : Mutations, (Les Ghojdama),1998,P. 262

70- BERQUE, Jacques : -BERQUE, Jacques : Structures Sociales du Haut Atlas, PUF, 1955, PP. 291.

71- PASCON, Paul : «A propos du film sur Tamjlocht», in Revue Lamalif, N° 128, Sept. 1981, PP. 56 - 57.

72- انظر الهامش رقم : 35 من هذه الدراسة.

ولمزيد من الإيضاح يمكن العودة إلى ما قيل أعلاه عن «تاضا»؛ أما هنا فسيتم التركيز على كيفية اشتغال آلية التحالف هذه.

تقول الأستاذة رحمة بورقية مستندة على عدة دراسات في الموضوع : «تعقد تاطا عبر القيام بطقوس معينة تحدد هوية الأطراف المتعاقدة. غالبا ما يتم العقد بتبادل الحليب. ومن هذا التبادل تستمد العلاقة اسمها؛ ويعتبر تبادل الحليب هذا طقسا يؤسس علاقة الأخوة كتلك التي تجمع الأخوة الحقيقيين»[73].

ويورد كل من «برونو» (BRUNO) و«بوسكي» (BOUSQUET) طريقة أخرى مفادها أنه : «إذا كان هناك عقد تاطا بين دوارين أوقبيلتين فكل عائلة لها حليف (وطاطا) في القبيلة المتحالف معها. ويخضع اختيار الحليف لمحض الصدفة، بحيث يجتمع ممثلوكل العائلات من القبيلتين ويتم مزج أحديتهم (البلاغي) وتأخذ الجماعة في كل مرة حذاءين (بلغتين) وتعلن عن صاحبيهما فيصبحان أمام الجماعة متحالفين (وتاط)، وهكذا إلى أن تعرف كل عائلة من هوحليفها. ثم تتبادل كل الأطراف الحليب، ثم تقرأ الفاتحة وينصرف كل فرد متعهدا بأن له واجبات نحوكل فرد في القبيلة الحليفة وله واجبات خاصة تجاه عائلة معينة»[74].

IV- وظائف التحالف في المجتمع المغربي ما قبل الحماية :

من وظائف التحالف في المجتمع المغربي ما قبل الحماية الدفاع عن المجال الحيوي الضروري لمصالح المجموعة، والحفاظ على التوازنات السوسيو- اقتصادية والسياسية القائمة بين مختلف المجموعات المتحالفة، وكذا تقوية الانسجام الداخلي للمجموعات المتحالفة، مع العمل على إعادة تدبير التشكل الاجتماعي العام من أجل رد الفعل ضد كل خطر داهم محتمل.

وهذه الوظائف كلها تدل عليها دلالات «أزرف» وفق ما أورده «دوفوكو» في معجمه من أنه يعني : «تقوية بئر من الداخل بالأحجار أوالخشب؛ التقوية من الداخل»،[75] وبذلك تكون وظيفة «أزرف» الحرص على التقوية المستمرة لآليات التماسك والتضامن والتآزر من الداخل، خاصة كلما كان هناك شعور بما يهدد هذا التآزر وذلك التضامن والتماسك[76].

73- رحمة بورقية، المعلمة، ج 6، (ص. 2066).

74- عن رحمة بورقية، نفس المرجع، نفس الصفحة.

75- DE FOUCAULT, Dictionnaire abrégé : Touareg-Français (Dialecte Ahaggar), publié par René BASSET, T. II, Alger 1920, P. P. 728.

76- DE FOUCAULT, Idem

وقد نشطت هذه الآليات خاصة في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لهدف الحفاظ على توازنات التشكلات الاجتماعية ومن أجل توطيد التآزر والتعاون والدفاع المشترك عن المصالح وحماية الممتلكات الفردية والجماعية نظرا للشعور بأن تهديدات ما تستهدف البلاد والعباد من الخارج. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الآليات وهذه الأنماط نفسها تتواجد سواء في التشكلات الناطقة بالأمازيغية أوبالدارجة المغربية وفي مختلف المناطق المغربية. ومن بينها ما كان موضوع بحث ودراسة من قبل الإتنوغرافيين الأوروبيين في فترة الحماية.

V- راهنية هذه الأنماط في السلوك الاجتماعي المغربي بعد قيام الدولة الحديثة :

لقد سبقت الإشارة إلى أن تلك الأنماط التحالفية وهذه الآليات التحالفية لازالت سارية المفعول في مجتمعنا المعاصر في مختلف المناطق المغربية وفي فضاءات متنوعة وبأشكال جد متباينة، ومصاحبة لطقوس جد غنية من حيث الدلالات الثقافية والرمزية.

كما تمت الإشارة إلى أن بعض الآليات التحالفية قد وظفت في المجتمع العصري أيضا من طرف بعض الأحزاب العتيدة في المغرب، كما أن بعض قيادات هذه الأحزاب لجأت إليها من أجل الحفاظ على التحالف أومن أجل توسيع قاعدة التحالف الذي يقوم عليه الحزب، من أجل إضافة أصوات مجموعات أخرى إلى أصوات المنتمين للحزب. وتوظيف هذه الظواهر الاجتماعية في المجال السياسي ليست فقط حديث العام والخاص، بل هي أيضا موضوع دراسات أكاديمية نستقي منها على سبيل المثال لا الحصر ما أشار إليه «جون واتربوري» (John WATERBURY) حين قال : «لا يتردد السياسي المغربي في استعمال العادات الاجتماعية التقليدية من أجل المحافظة على أتباعه وتوسيع صفوفهم. وتعتبر هذه الظاهرة من أهم خصائص الأسلوب السياسي المغربي. لقد سبق أن رأينا كيف استعملت الصلاة للاحتجاج ضد الظهير البربري، ولجأ حزب الاستقلال إلى الأسلوب نفسه عندما طالب الوطنيين منحه جلود أكباش عيد الأضحى لسد عجزه المالي. وتعد الأمثلة كثيرة في هذا المجال...»[77].

77- جون واتربوري : أمير المؤمنين، الملكية والنخبة السياسية المغربية، ترجمة عبد الغني أبوالعزم، عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، مؤسسة الغني للنشر، الطبعة الثانية، الرباط، 2004. ص. 141.

وبصدد آلية «العار/ أزوار» المرتبطة بالذبيحة «ⵜⵉⵖⵔⵔⴰⵙⵜ»، يقول : «هناك قصة تروى عن أحرضان، ولاشك في أنها قصة مزورة، غير أن ذلك لا يهم، ما دام المغاربة يؤمنون بواقعيتها، وهذا الاعتقاد له دلالته في حد ذاته. رشح أحرضان نفسه في أثناء الانتخابات التشريعية سنة 1963 في دائرة خنيفرة، معقل كونفدرالية قبائل زيان، العاصمة الرمزية للأطلس المتوسط. وكان آنذاك كاتبا عاما للحركة الشعبية ووزيرا للدفاع، فاعتبر أن دوره السياسي هذا سيغطي على انتمائه إلى قبيلة آيت سكوكَوالمعادية لزيان. غير أن حزب الاستقلال رشح حمادي بومسيس باعتباره زيانيا وإن كان غير معروف. فركز هذا الأخير حملته ضد منافسه على أساس الانتماء القبلي، وعندما اقترب موعد الانتخابات، أدرك أحرضان أنه في وضع محرج، فلجأ إلى وسيلة «العار»، بكونه شكلا من أشكال الإكراه الاجتماعي لوضع خصمه في حالة التزام معنوي. ويتعين على كل من تلقى العار (ذبيحة تقدم على عتبة المنزل) الذي يشكل في الأصل توسلا دينيا، أن يستجيب لمن دعاه. وكل ما كان يطلبه أحرضان من بومسيس أن يدعوأتباعه للتصويت لصالحه. لكن هذا الأخير كان يتقن دقائق لعبة العار، فأجاب بأنه سيصوت شخصيا لصالح خصمه، أما إذا أراد أحرضان أصوات جميع الاستقلاليين، فإنه عليه أن يقدم ذبيحة على عتبة كل واحد منهم. ويوم الاقتراع صوت بومسيس وفاء لالتزام العار لصالح خصمه الذي انهزم»[78].

حدث هذا في بداية الستينيات (1963)، قد يقول قائل ذلك عهد ولى، لكن في بداية الألفية الثالثة تم التصريح من طرف رئيس حكومة تتبنى الواقعية والعقلانية والحداثة والاشتراكية على استحالة الإخلال بالتزامات القسم الذي تم التعاهد على أساسه مع رئيس الدولة!

أما على المستوى التعامل اليومي، فإن المنصت للتواصل اليومي في مختلف مرافق الحياة اليومية وكذا مرافق التسيير والتدبير اليومي، يكاد لا يقضي يومه بدون التقاط ما يفيد توظيف هذه الآليات خاصة في الوضعيات الصعبة.

سادسا : إعادة تدبير لانهائي للتشكل الجماعي :

لكن بالرغم من أن أنماط وآليات التحالف هذه قد تبدومعيقة أمام تحديث الدولة وتطور المجتمع وعصرنة الإدارة ودمقرطة المؤسسات، فإن هذه الآليات تستهدف - كما سبقت الإشارة إلى ذلك أعلاه - الدفاع المشترك عن الهوية الجماعية، خاصة حين تهدد كليا أوجزئيا من الخارج والمحافظة على المؤسسات. وترتبط بالقوانين

78- نفس المصدر، ص. 142.

المحايثة لما وراء المظاهر، كما أنها تساهم، بأناة في إعادة تدبير التشكل الاجتماعي (المد والجزر بين المحلي والوطني والإسهام الكوني). وتجعل مختلف التشكيلات الاجتماعية والسياسية تتآزر فيما بينها وفق أعراف قد تكون مكتوبة أوشفوية، وقد تستند إلى أسس واقعية ومنطقية وقد تتبنى تبريرات أسطورية ووهمية من أجل تقوية شعور التآزر والتعاون.

إن نظرة ولوخاطفة لتاريخ المغرب، تقدم لنا صورة مجتمع مغربي لا يفتأ -منذ تاريخه المتجدر في القدم- يعيد تدبير تشكله الاجتماعي بشكل لانهائي. ولتوضيح هذه الفكرة وضعت خطاطة تبرز مواصلة واستمرارية إعادة التشكل هذا منذ أقدم تشكل قَبَلي عرفه التاريخ المغربي والشمال الإفريقي إلى تكوين الدولة الحديثة.

ويلاحظ - بناء على هذه الخطاطة - أن إعادة التشكل هذه يمكن اختزالها في ثلاثة لحظات حضارية رئيسية - لا ينبغي التعامل معها في إطار تصور خطي أفقي أوعمودي - وهي :

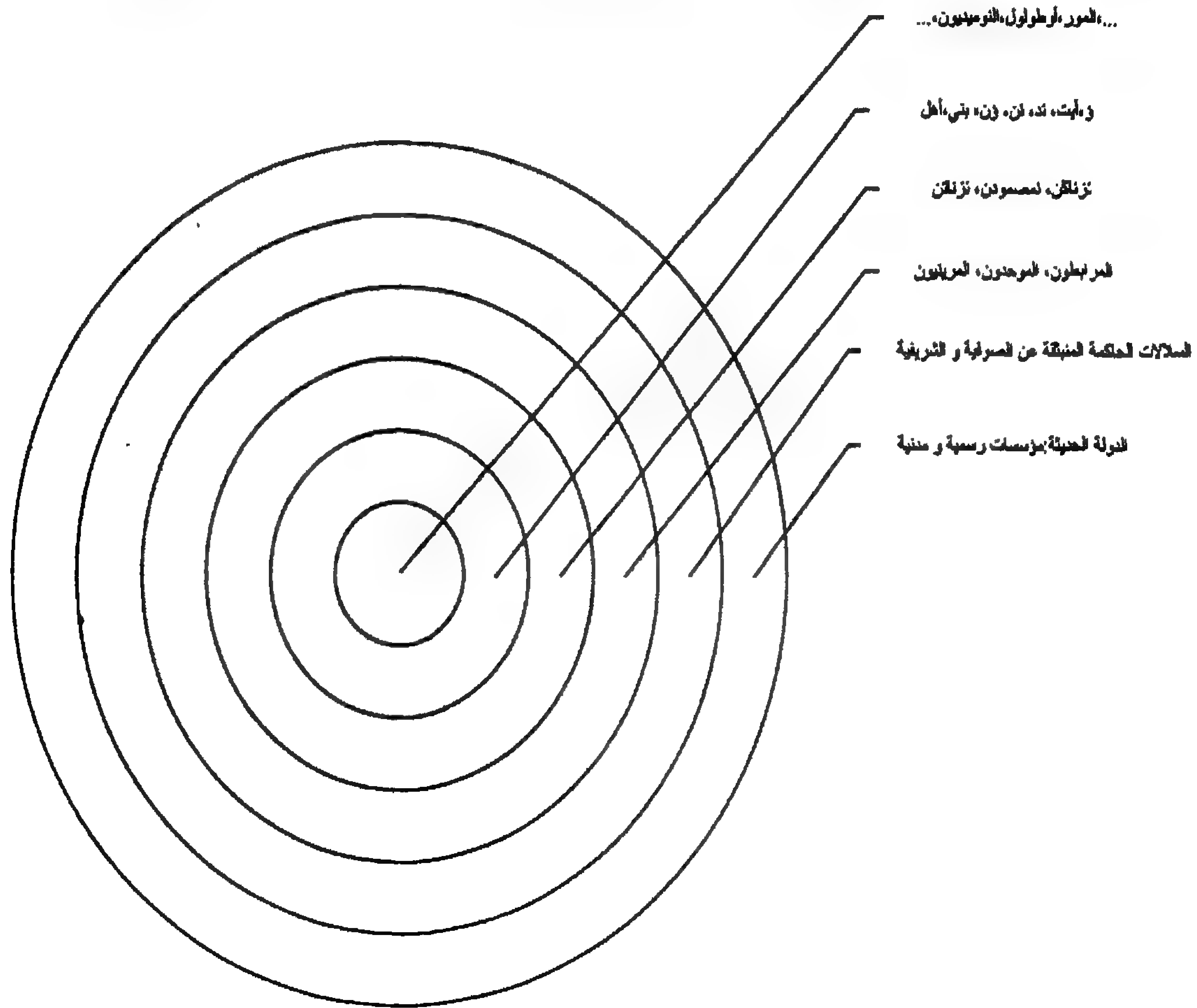
1- انحدار طوبونيمي مما هوإثني نحوما هوإيديولوجي،

2- انتقال تمثلي مما هوأسطوري نحوما هوتاريخي، لتدبير العلاقة بينهما، لكون كل منهما

يبدل ما في وسعه من مجهود ليندس في الآخر،

3- بداية تشكل وعي بضرورة الانتقال من أَسْرِ نظرة الغير للذات نحوضرورة التصالح مع الذات.

خطاطة الانحدار الطوبونيمي مما هو إثني إلى ماهو أيديولوجي



- المراجع باللغة العربية :

الكتب :

البيـذق، أبوبكر بن علي الصنهاجي : أخبار المهدي بن تومرت وبداية الدولة الموحدية، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1971 .

البيذق، أبوبكر بن علي الصنهاجي : المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب تحقيق عبد الوهاب بن منصور، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1971.

التاسافتي، عبد الله ابن ابراهيم : رحلة الوافد، تحقيق علي صدقي أزايكو، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة، سلسلة: نصوص ووثائق، رقم 1؛ مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1992 .

التوفيق، أحمد : المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (إينولتان 1850-1912)، الطبعة الثانية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1983 .

شفيق، محمد: الدارجة المغربية مجال توارد بين الأمازيغية والعربية، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة «المعاجم»، مطبعة المعارف الجديدة، 1999 .

صدقي، علي أزايكو : «تزمولن» (مجموعة شعرية أمازيغية)، الطبعة الأولى، الرباط 1995 .

واتربوري، جون : أمير المؤمنين، الملكية والنخبة السياسية المغربية، ترجمة عبد الغني أبوالعزم، عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، مؤسسة الغني للنشر، الطبعة الثانية، الرباط، 2004.

الموسوعات :

بورقية، رحمة : «تاطا»، ضمن معلمة المغرب، الجزء 6، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، 1992 .

المقالات :

صدقي، علي أزايكو: «فتاوي بعض علماء الجنوب بخصوص نظام «إنفلاس» بالأطلس الكبير الغربي في أوائل القرن السابع عشر» ضمن كتاب : تاريخ المغرب أوالتأويلات الممكنة، نشر مركز طارق بن زياد، الطبعة الأولى، الرباط، 2002 .

المعاجم :

شفيق، محمد : المعجم العربي الأمازيغي، الجزء الأول، أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة معاجم، النشر العربي الإفريقي، الرباط، 1990 .

شفيق، محمد : المعجم العربي الأمازيغي، الجزء الثاني، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة معاجم، الهلال العربية للطباعة والنشر، الرباط، 1996 .

شفيق، محمد : المعجم العربي الأمازيغي، الجزء الثالث، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة معاجم، مطبعة المعارف، الرباط، 2000 .

جبور، عبد النور وسهيل، إدريس : المنهل : قاموس فرنسي-عربي، دار الآداب ودار العلم للملايين، بيروت الطبعة الخامسة، 1979 .

أطروحات جامعية :

قسطاني، محمد : غريس والاستعمار : آليات التحول وأشكال المقاومة (رسالة دكتوراة في علم الاجتماع القروي والتنمية، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، السنة الجامعية : 2001-2002.

المراجع باللغة الفرنسية :

الكتب :

AMAHAN, Ali : Mutations sociales dans le Haut Atlas (Les Ghojdama), Editions se la Maison des Sciences de l Homme, Paris, Editons La Porte, Rabat, 1998.

BERQUE, Jacques : Structures Sociales du Haut Atlas, PUF, 1955.

BOIS, J. et autres : Introduction à la connaissance du Maroc, Imprimeries réunies, Casablanca, 1949.

DOUTTE, Edmond : En tribu (Missions au Maroc), Paul Geuthner, Editeur, Paris, 1914.

GUERNIER, Eugène La Berbérie, l'Islam et la France, Tome 1, Ed. de l'Union Française, Paris, 1950

RACHIK, Hassan, Sacré et Sacrifice dans le Haut -Atlas marocain, Afrique- Orient, Coll. Sociologie, 1990.

المقالات :

ABES : Les Ait Ndhir, in Les Archives Berbères, Vol. 2, Fasc. 4, Maison Ernest Leroux, Editeur, Paris, 1917.

Adam, A. : 1948, «Remarques sur les modalités du serment collectif dans l'Anti-Atlas occidental», in Hespéris (Paris), 35 (3-4).

BRUNO : «Notes sur le Statut coutumier des Berbères Marocains (Igueruan du Sud, Ait Ndhir, Ait Mguild)», in Les Archives Berbères, Vol. 1, Fasc. 3, Maison Ernest Leroux, Editeur, Paris, 1916.

COURSIMAUT, Capitaine : La Ttatta, in Les Archives Berbères, Vol. 2, Fasc. 3, Maison Ernest Leroux, Editeur, Paris, 1917.

DEVERDUN, M. : «Les Formations sociales», in Introduction à la connaissance du Maroc, Imprimeries réunies, Casablanca, 1949.

PASCON, Paul : «A propos du film sur Tamjlocht», in Revue Lamalif, N° 128, Sept. 1981, PP. 56 - 57.

المعاجم :

DE FOUCAULT, Dictionnaire abrégé : Touareg-Français (Dialecte Ahaggar), publié par René BASSET, T. I, Alger, 1918.

DE FOUCAULT, Dictionnaire abrégé : Touareg-Français (Dialecte Ahaggar), publié par René BASSET, T. II, Alger 1920.

REIG, Daniel : Dictionnaire Arabe - Français / Français - Arabe, Larousse / Saturne, Canada, Edition originale 1983.

ملحق بأهم المصطلحات والمفاهيم الأمازيغية الواردة في الدراسة :

ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ	Français	العربية
ⴰⵚⵎⴹⵍ	Cimetière	مقبرة
ⴰⴳⴷⵓⴷ	Groupe	جماعة
ⴰⴳⵯⵕⵕⴰⵎ	Saint, Marabout	مرابط، ضريح
ⴰⵍⵍⴼ ⴰⵎⴽⴽⵓⵏ	Alliance, Leff, Allié, Parti	حلف، اللف
ⴰⵎⵣⵔⴰⴳ	Protection	طلب المعونة والحماية
ⴰⵎⵣⵡⴰⴳ	Exilé, Protégé, réfugié, vassal	منفي، محمي
ⴰⵙⵎⴰⵙ	Foyer, Domestique, Foyer rituel,	موقد، فرن، موقد طقوسي، أكل
	Repas rituel	طقوسي، وليمة تعاهد
ⴰⵣⵡⴰⴳ	Bannissement	النفي
ⴷⴰ ⵜⵎⴰⵖⵏ ⵏⴳⵔ ⴰⵜⵙⵏ	goût de la discorde	الميل النزاعي
ⴷⴰ ⵜⵜⴰⵡⵙⵏ ⵏⴳⵔ ⴰⵜⵙⵏ	esprit d'association	الروح التعاونية
ⵉⴷⵔⴰⵙⵏ	Alliance de plusieurs tribus ou de deux peuples	تحـالف قـبـائل مـتـعـددة أوبين شعبين
ⵉⵍⵍⴼ ,ⵜⵉⵍⵍⴼⵜ	Drapeau	
		العَلَم، أي الراية
ⵉⵎⴳⵉⵍⵍⵉ	Celui qui prête serment	اللواء، العلم (في حرب)
ⵉⵎⵣⴷⴰⵖⵏ	Habitants autochtones	الحِلْفُ الذي يؤدي اليمين
ⵉⵎⵣⵣⴰⵏ	Habitants allochtones	السكان الأصلاء
ⵉⵏⴼⵍⴰⵙ	Experts ,Syndics ,Chefs	السكان الطارئون
ⵍⵎⵄⵔⵓⴼ	Repas collectif consommé	أمناء
	dans un lieu sacré.	«لمعروف»
ⵍⵄⴰⵔ / ⴰⵣⵡⴰⵔ	déshonneur Honte،	
ⵍⵃⵓⵔⵎⴰ	Adjuration	العار، فضيحة وخزي
ⵜⴰⴹⴰ ,ⵜⴰⴹⴰ ,ⴹⴰⴹⴰ	Confédération	مناشدة وتوسل
ⵜⴰⴼⵔⴳⴰⵏⵜ	Clôture	حِلف-وعَهد وصداقة
ⵜⴰⴳⴰⵍⵍⵉⵜ	Serment	سياج، مكان مسوّر
ⵜⴰⴳⴰⵜ/ⴰⵎⵓⵜⵜⵍ	Malédiction	حِلْف، يمين وقسم»
ⵜⴰⴽⵎⴽⵓⵜ	Groupe hétérogène	اللعنة

ⵜⴰⴳⵎⴰⵜ/ⵜⴰⵡⵎⴰⵜ	Fraternité ،Pacte de fraternité	جماعة مختلطة
ⵜⴰⴽⴰⵜ	Foyer	أخوة
ⵜⴰⴽⴽⴰ	Don ،Cadeau ،Donation ،Offre	موقد منزلي عادي
ⵜⵉⴷⴷⵓⴽⴽⵍⴰ	Amitié	هبة، أعطية
ⵜⵉⵙⵏⵜ	Sel	صداقة
ⵜⵉⵖⵔⵙⵉ	Offrande ،Victime ،Sacrifice،	ملح
	Sacrificatoire ،victime sacrifiée، sacrifice sanglant.	ضحية، ذبيحة أوقربان
ⵜⵉⵡⵉⵣⵉ	Entraide	
ⵜⵓⵛⵛⵔⴽⴰ ⵏ ⵟⵄⴰⵎ	Aliment partagé	تضامن
ⵓⴹⵓⴹ	Allaitement	طعام/ أكل متقاسم
		رضاع

موقف فقهاء سوس من نظام «اينفلاس»

عبد الرزاق هرماس، كلية الآداب، أكادير

توطئة :

تكاد تتفق كلمة المؤرخين على أن نظام «اينفلاس» الذي هو في جوهره مدونات جنائية عرفية كان وليد فترات ضعف وتفكك السلطة المركزية بالمغرب حيث تلجأ القبائل في البادية بسوس حماية لنسيجها الاجتماعي وكيانها الاقتصادي للإتفاق على عقوبات تخضع لها كل مخالف يقع طائلة المؤاخذة الجنائية.

وقد كتب عن موضوع «اينفلاس» الكثيرون إما جوابا على استفتاء وجه لهم وإما استنكارا لما يتخذه عرفاء القبائل - من العوام وأشباههم - من إجراءات زجرية جائرة، وإما تأريخا لهذه الظاهرة التي عرفتها البادية بهذه المنطقة؛ وفي منتصف القرن الماضي كتب مؤرخ سوس محمد المختار السوسي ت 1383هـ 1963م عن ظاهرة اينفلاس وعلاقتها بضعف الدولة في أكثر من مؤلف، ولما تخرج الأستاذ أحمد العثماني ت 1984 - 1404 ضمن الفوج الأول من دار الحديث الحسنية 66-64 سجل رسالته في موضوع «ألواح جزولة والتشريع الإسلامي» تتبع فيها مادة هذا الموضوع... ثم كانت هذه الألواح محورا لحلقات من البرنامج الإذاعي الذي كانت تبثه إذاعة أكادير حتى وفاة الأستاذ العثماني الذي يرجع إليه الفضل في تجسير الباحثين على طَرقِ التشريع الجنائي العرفي عند قبائل الجبل في منطقة سوس.

- فكتب عنه الأستاذ عمر أفا دراسة بمجلة آفاق التي كان يصدرها اتحاد كتاب المغرب وذلك ضمن العدد 9 لعام 1982 .

- كما أُنجز في موضوع الألواح بحث للإجازة في الشريعة بعنوان "الألواح السوسية تحقيق ودراسة" للأستاذ محمد الحجازي تحت إشراف الأستاذ العثماني خلال السنة الجامعية 84 - 83 .

واشتغل في جانب من هذا الموضوع الأستاذ د. الحسن العبادي ضمن أطروحته المقدمة إلى دار الحديث الحسنية وموضوعها «فقه النوازل في سوس قضايا وأعلام».

- كما نشر الباحث صدقي علي إزايكوفي مجلة «المرافعة» التي تصدرها هيئة المحامين بأكادير العدد 4 عام 1993 «فتاوى بعض علماء الجنوب بخصوص نظام اينفلاس بالأطلس الكبير الغربي في أوائل القرن السابع عشر»...

هذا وقد قسمت هذه الدراسة إلى مباحث سبعة :

المبحث الأول : في تعريف نظام اينفلاس.

المبحث الثاني : عن السياق التاريخي لظهور هذا النظام.

المبحث الثالث : عن علاقة "هيئة" اينفلاس بجهاز القضاء في بيئة سوس.

المبحث الرابع : خصص لبيان موقف فقهاء سوس من نظام اينفلاس.

المبحث الخامس : أساليب الفقهاء في التعرض على قانون الألواح.

المبحث السادس : إفتاء فقهاء سوس في الاحتكام إلى الألواح.

المبحث السابع : الأسباب التي بُني عليهَا موقف الفقهاء من هذا النظام القضائي العرفي.

خاتمة الدراسة.

المبحث الأول
نظام «اينفلاس» في بيئة سوس

«اينفلاس» مفرده «أنفلوس» ويعرب الجمع بالنفاليس يقصد بهم في لهجة تاشلحيت الأعيان أوالشيوخ أوالعرفاء أوالضمان.

واعتبارا لما كانت تعيشه منطقة سوس خلال مراحل من تاريخ ضعف الدولة المركزية كانت القبائل تسعى إلى تأليف «هيئة اينفلاس» التي تشرف على ضبط الأمن العام عن طريق وضع ما اصطلح عليه «بالألواح» يحكّمونها في مجال القانون الجنائي الخاص.

وهذه الألواح «هي ضوابط وقوانين رسموها، وينتهون إليها عند وقوع حادث» أنها «مؤسسة جلها على العقوبة بالمال في حق من صدرت منه مخالفة تمس شرف الغير أوماله أوجسمه أوتقلق الأمن العام»[3].

3- محمد الحجازي، مرجع سابق.

ووصَفها د. الحسن العبادي بقوله : «الألواح السوسية وتسمى الأعراف أوالقانون أوالديوان عند بعض القبائل... تكتب على شكل فقرات بلغة مبسطة أقرب إلى العامية والقصد منها تنظيم مختلف العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والقضائية والأمنية بين أفراد المدشر أوالقبيلة أومرفق اجتماعي مثل الطرق المسلوكة أوالسوق أوالموسم أوالغابة أوالمدرسة العلمية أوالمسجد أوالحصن -أكادير- أوشؤون السقي بالسواقي أودولة الرعاة للبهائم أوالطواحين الهوائية أوالمسافرين من وإلى القبيلة...»[4].

ويشكل العرفاء الذين تختارهم القبيلة أومجموعة القبائل هيئة أومجلسا لهم يصطلح عليه باللهجة المحلية «تانفلوست» وضعت شروط لعضويته ولطريقة عمله؛ والقبائل الجبلية في سوس عرفت نوعين من هذه المجالس الأول «تانفلوست» وتخص القرية أوالدوار. والثاني «أمقون» أي مجلس الحلف ويخص القبيلة أومجموعة من القرى المتحالفة.

وإذ نقرر ما سبق بخصوص وظيفة هيئة إينفلاس في قبائل الجبل بسوس نشير إلى أن بعض المعاصرين خلال حقبة الحماية – ممن اعتمدوا على ثقافة السماع فقط – اعتبروا نظام اينفلاس لونا من ألوان الاستقلال الذاتي للمنطقة في علاقتها بالسلطة المركزية[5] وهذا مخالف للحقيقة التاريخية.

المبحث الثاني
السياق التاريخي لظهور نظام اينفلاس

ذكر الأستاذ العبادي أن وجود هذا النظام المتعلق بقانون العقوبات والمستمد من الأعراف لا يقتصر على سوس بل يشمل أكثر البوادي المغربية في فترات ضعف السلطة المركزية ويعطي مثلا بواحة فكيك[6].

4- د. الحسن العبادي، فقه النوازل في سوس ص 436، ويمكن الرجوع لنماذج من الألواح التي تنظم المجالات المذكورة في رسالة الأستاذ العثماني عن «ألواح جزولة والتشريع الإسلامي».

5- قال بنشنهو في «البيان المطرب» ص 44 عن أحوال المغرب مطلع القرن العشرين : «.. ففي المغرب الشمالي نهض الجيلاني أبو حمارة.. وفي الجنوب أنفلوس وماء العينين وأعظم الثورات ثورة الجيلاني بن إدريس...»

6- د. العبادي، فقه النوازل في سوس ص 447، كما أحال علي بتعلي محمد بوزيان «واحة فكيك تاريخ وأعلام» ص 83-95.

وفي كلام الأستاذ محمد بوسلام عن النظام القضائي في قبيلة بني ملال ذكر أن قاضي البلدة في آخر القرن التاسع عشر كان ينظر في قضايا الأسرة والمعاملات ويشارك القواد وأمناء القبيلة في أشياء أخرى[7].

وبالنسبة لسياق ظهور نظام إينفلاس بسوس فيرجع - كما سبق - إلى العامل السياسي بالخصوص.

فنجد في «الفوائد الجمة» للتمنارتي ت 1060هـ 1650م، وصفا لاضطراب الأحوال بعد موت المنصور السعدي الذي عاصره المؤلف... «وفي هذه الجولة وصلني وفاة المنصور رحمه الله سنة ثنتي عشرة وألف فاختل بموته الأقوال وعمت الأهوال وسدت المسالك ومنعت السابلة وتتابعت الفتن السادلة وأنا أرفل بين ظفرها ونابها في حلل حفظ الله وأمانه...»[8].

ويصف في مكان آخر من الكتاب رحلته إلى البادية : « ... سافرت من تارودانت لبلاد القبلة، فمررت ببلاد هنكيسة فكانوا يتحاكمون إلي، فإذا عرضت خصومة تتعلق بحصونهم التي أعدوها لحفظ أموالهم - وكانوا يبنونها على شواهق منيعة - قالوا : هذه إنما يحكم فيها ألواح الحصون»[9].

وفي «روضة الأفنان» للأكراري ت 1358هـ 1949م حين تكلم عن تراجم الأعيان والعرفاء قال : «ومن عادة سوس الأقصى من وادي أَلْغَسّ إلى الساقية الحمراء لخلوه من أحكام السلطان أن عينوا لمن يباشر أمورهم والفصل بينهم عوارف يسمونهم النفاليس ...»[10].

وفي فقرة أخرى قال الأكراري : «واعلم أن القيادة لم تبتدئ في سوس إلا عام 1299هـ زمن السلطان مولاي الحسن، وقبل ذلك لا يعرفون معنى القائد إلا ما يذكر زمن القائد الحاحي أغناج عام 1225هـ ولم يطل زمنه، فبقيت الناس فوضى ...»[11].

وفي «إليغ قديما وحديثا «يذكر المختار السوسي ت 1383هـ 1963م، عن أحوال بلدته ايليغ بعد وفاة السلطان المولى إسماعيل بسنين : « ... فإن الجنوب - مراكش

7- محمد بوسلام، تاريخ قبيلة بني ملال ص 151، مع الإشارة إلى أن المؤلف اقتصر على قبيلة الدير دون قبائل الجبل التي تكلم عنها باختصار ص 166-178 دون التعرض لنظامها القضائي لأنها لم تكن داخلة في موضوع رسالته.

8- الفوائد الجمة ص 304-305.

9- المصدر السابق ص 462.

10- روضة الأفنان ص 107، وكلام المصنف لا يؤخذ على إطلاقه لأنه يحكى عما أدركه في عصره، وإلا فإن سوسعلى عهد السعديين كانت خلاف ذلك مثلا.

11- المصدر السابق ص 107-108.

فما وراءها - قد ظهر بمظهر آخر استردت فيه الحكومة قوتها منذ تولي ولي العهد... على إدارة تلك الجهة... وسرعان ما صفا له كل الحوز إلى آسفي إلى حاحة، وأوقع بالطالب صالح المستبد بمرفإ أكادير... ثم انتظمت الأمور من ذلك العهد إلى أن انقضى القرن الثاني عشر»[12].

وفي الجزء الأول من المعسول قال عن حال القضاء في أحواز تزنيت آخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين (بداية الرابع عشر للهجرة) : «... والقضاء غير منتظم - ومتى لأمثال تلك القبائل إذ ذاك تنظيم في شؤونهم الخاصة فينتظر منهم ذلك في شؤونهم العامة - فيتوصل القضاة من المحكوم له على العادة بما يفاوضون عليه...»[13].

واعتبارا للنصوص التاريخية السالفة -وغيرها كثير- نخلص إلى أن قبائل البادية من سكان الجبال -غالبا- بحكم تعرضهم للإغارة من قبل غيرهم أوبعضهم خلال فترات ضعف الحكم يلجؤون إلى وضع هذه الألواح العرفية ضبطا للأمن العام، وقد تطورت هذه الألواح تبعا لتعدد الجرائم وكثرة الأغراض التي يراد حمايتها وامتداد عهود البعد عن نفوذ السلطة المركزية.

فوجدت ألواحا لحماية الأسواق والمواسم وضمان حرية الوصول إليها.

وأخرى لتنظيم شؤون توزيع مياه السواقي والعيون.

وثالثة للمعاقبة على الجرائم التي تمس الأموال والأنفس.

ولحماية المدارس وشيوخها وطلبتها...

وتعرضت الألواح حتى لمسائل ثانوية مثل التخلف عن إتيان الضيف بوجبته المتناوب عليها، وهي الجنحة المعبر عنها ب «كسر قصعة الجماعة» وأيضا «أسكرس» ويعني علف دواب الضيوف!!!.

على أن الألواح التي يتخذها العرفاء «اينفلاس» ويسهرون على تطبيقها امتلأت بآراء العوام ومن ثم ثار الجدل حولها من قبل طلبة العلم في القبائل نفسها ولهذا كثر طلب الفتاوي/في شأنها وشأن الامتثال لبنودها بخاصة في الأحكام التي تخالف مقتضيات شريعة الإسلام مثل عقوبة هدم الدار أوقطع الأشجار التي سميت «إنصافا» ومثل إلزام أقارب المتهم بأداء اليمين معه عشرات المرات، بل استفتى طلبة العلم

12- إليغ قديما وحديثا ص 233-234.
13- المعسول جـ 1 ص340.

السوسيون الذين درسوا في المدارس العتيقة المتفرقة وسط القبائل شيوخ العصر حتى في شأن تلك الذعائر المالية التي يعاقب بها على مختلف الجنايات والجنح ويؤول مدخولها لأداء أجور أعضاء مجلس «تانفلوست»!!!.

المبحث الثالث

علاقة هيئة «اينفلاس» بجهاز القضاء في سوس

حينما تكلم محمد المختار السوسي عن الاختصاصات القضائية بمنطقة سوس خلال الفترة التي تلت القرن الثامن الهجري قسم القضاء إلى أقسام ثلاثة :

- الخصومات التي يفصلها الفقهاء الذين عينوا قضاة من قبل السلطة المركزية أومن طرف القبائل.
- النزاعات التي يحكم فيها الرؤساء أوالقواد التابعون لهذه السلطة أوالمستقلون عنها.
- القضايا التي تحكِّم فيها القبائل عوائدها وتتعلق بنظام «اينفلاس».

قال رحمه الله : «إن الخصومات لا يفصلها إلا الفقهاء، وويل لمن تصدى لفصلها من العوام المستبدين على القبائل وقليل ما هم... - إلا ما فيها القضاء الرسمي وهي قليلة جدا- اللهم إذا كانت القضايا من جنس ما تتمالأ عليه القبيلة من عوائدها كعادتهم في قسيمة الماء وما يؤخذ من المفسدين من غرامات مالية...»(14).

اعتبارا لذلك استقر عند الباحثين في تاريخ هذه المنطقة أن «سلطة الفقهاء كانت متواجدة في المجتمع القبلي إلى جانب سلطة اينفلاس وسلطة المخزن، وسلطتهم يمارسونها في مجال إصدار الفتوى والأحكام الشرعية، وبفضلهم نما الجانب الشرعي لما تتمتع به هذه الطبقة من مهابة دينية في بيئة متشبعة بالمبادئ الإسلامية»(15).

وعقب احتلال المغرب من قبل فرنسا انتشرت المحاكم المخزنية ومعها ظهر ما سمي «المراقب المدني» الذي حل تدريجيا مكان القضاء العرفي المعتمد على هيئة اينفلاس، وحسب ظهير 26 شوال 1336هـ 4/8/1918 وما جاء بعده من قوانين فالقضاء متنوع، فهناك :

14- سوس العالمة ص 26-27.

15- أنظر عمر أفا، قراءة تاريخية في ألواح قبائل سوس والأطلس الصغير، مجلة آفاق العدد 9 سنة1982.

1- ما يختص فيه الباشا أوالقائد ويشمل الدعاوى المدنية والتجارية الناشئة بين المغاربة من رعايا السلطان ما عدا في المدن الكبرى التي وجد فيها «الحاكم المفوض» كالرباط وفاس...

2- ما تختص فيه المحكمة العليا كالقتل والاغتصاب والإجهاض والتزوير حيث يتولى الباشا أوالقائد ثم المندوب المخزني مسطرة البحث ويحال ذلك على القسم الجنائي بهذه المحكمة التي تختص أيضا بالنظر في دعاوى الاستئناف ضد أحكام الباشا بشروط...

3- ما يختص فيه المراقب المدني عندما يعين رئيسا للمصالح البلدية فيؤول إليه الفصل في القضايا التي يتولاها المحتسب المتعلقة غالبا بالأنشطة الاقتصادية ومنازعات المسؤولية التقصيرية.

4- ما يختص فيه القضاء الشرعي الذي أقر بعيد إعلان الحماية بظهير 3 شعبان 1332هـ 1914/7/7، ثم نظمه ظهير 1 رمضان 1356هـ 1937/11/5 محددا اختصاصه في أحكام الأسرة والعقار غير المحفظ[16].

وشيئا فشيئا تضاءل ما تحكمه الألواح بعد دخول القانون الجنائي الوضعي الفرنسي إلى المغرب بخاصة حين يعين المراقب المدني ليؤدي دور النيابة العامة في محكمة الباشا أوالقائد، وقد عاش النظام القضائي العرفي «اينفلاس» بين سكان قبائل جبال سوس حتى منتصف القرن الرابع عشر الهجري كما يفهم من كلام المؤرخ الاكراري ت 1358هـ فيما عقله من ذلك ونقله ضمن كتابه[17].

المبحث الرابع

موقف فقهاء سوس نظام اينفلاس

أود أن أشير مقدما إلى حقيقة تاريخية وهي أنه إذا كانت الكثير من مناطق المغرب "تستورد" الفقهاء وعلماء الدين من خارجها، فإن منطقة سوس ظلت طيلة قرون تنتج الكفاية من الفقهاء الذين تحتاج إليهم القبائل، ومن ثم كان هؤلاء الفقهاء أبناء بيئتهم السوسية التي ولدوا ونشأوا وتعلموا فيها.

16- للتوسع يمكن الرجوع مثلا إلى «البيان المطرب لنظام حكومة المغرب» طبعة 1951 ص 103-132.
17- الأكراري، روضة الأفنان ص 108 وأنظر أيضا المعسول جـ 3 ص 277-278.

ولأن قبائل الجبال في سوس غلبت عليها لهجة تشلحيت في حين كان تدريس العلم الشرعي بمدارس هذه القبائل ولا زال إلى اليوم باللسان العربي فقد أصبحت المعرفة بهذا العلم – التي لا تتم إلا بلغة غير اللهجة العامة – طريقا للسيادة والشرف والثروة في هذه القبائل[18].

- واعتبارا للمكانة الخاصة التي كانت للفقهاء في هذا الوسط[19]
- وتبعا للحصيلة العلمية التي يجمعها طلبة العلم وشيوخه في المدارس التي تؤسسها القبائل السوسية نفسها وتتولى الإنفاق عليها.

فقد وجدنا طائفة من هؤلاء الشيوخ الأساتذة ثم طلبتهم يتجهون إلى نقد نظام إينفلاس حين كان في أوج انتشاره وتوسعه، ولفهم طبيعة موقفهم جيدا لا بد من استحضار حقيقة كون أغلب العرفاء «النفاليس» عوام وضعوا قوانين الألواح وأشرفوا على تحريرها وتنفيذها فكانت من إنتاجهم[20].

وفي هذا الجانب قد يسعفنا بحث المختصين في «علم الاجتماع القروي» ثم المختصين في فلسفة قانون العقوبات (القانون الجنائي الخاص) للإجابة عما يلي :

1- كيف تحكم ألواح النفاليس على الأظناء بعقوبة تخريب البيت مثلا والحال أن البيت يأوي الظنين -حتى ولوكان جانيا - مع غيره من الأبرياء؟ ألا يخفي هذا الحكم - أوفصل المتابعة بالتعبير المعاصر - شهوة الانتقام من أسرة الظنين بسبب أمية وجهالة النفاليس؟

2- كيف تسمي عقوبات الألواح اجتثات الأشجار التي تعود ملكيتها للظنين «النصاف» والحال أنها تقع على جمادات يعود ريعها على المتهم وعلى غيره بخاصة في بادية سوس؟

3- كيف يلزم الأظناء في جنح معينة بأداء أربعين أوخمسين يمينا يؤدي أقاربهم عددا منها ويصطلح عليها «بالحق» وإذا رفض أحدهم كان ذلك سببا لإثبات التهمة؟

4- كيف يحقق النفاليس العدل والحال أن تعويضاتهم يستخلصونها من تلك الغرامات التي تنتزع من المتهمين في جنح معينة باسم «النصاف»؟

18- أنظر المختار السوسي، سوس العالمة ص 27، ولفهم هذه الظاهرة يمكن القياس على المكانة التي يحظى بها طلبة العلم الشرعي في كثير من بلدان العالم الإسلامي غير الناطقة بالعربية اليوم.

19- أنظر على سبيل المثال كيف أن التمنارتي في رحلته من تارودانت كان يطالب بالفصل بين الخصوم في القبائل التي مر عليها... الفوائد الجمة ص 462.

20- د. الحسن العبادي، فقه النوازل في سوس ص 439.

5- وأخيرا يجب استحضار كون عوام النفاليس لم تكن لهم وسائل تنفيذ أحكام ألواحهم حتى مع جورها على الجميع بل كانوا يفاضلون بين الناس في تطبيقها حتى قال الإكراري ت 1358هـ وقد أدرك في بداية القرن الرابع عشر الهجري لحظات احتضار قوانين الألواح : «... فبقيت الناس فوضى ... إن جنى من لا يؤيه به أقاموا عليه الحكم وربما صيروا متاعه ويسمونه إنصافا وفي الحق انحرافا، وإن جنى الكبير قالوا : احتشمنا منه، وهذا ما عقلناهم عليه ،أخذه ابن عن والد وهلم جرا، وقد ضعف ذاك في هذا الزمان ومع ذلك لا يتركون الأخذ به متى أمكن لهم»[21].

وفي سياق الكلام عن موقف الفقهاء من نظام إينفلاس يجب استحضار ما يصطلح عليه بأغراض العقوبة - التي ندرسها اليوم ضمن فلسفة التشريع الجنائي - فهذه الأغراض ليست من مبتدعات العصر الراهن بل وجدت في جميع الأنظمة الجنائية -على تفاوت - سواء كانت مستمدة من أحكام الدين أومن وضع المجتمعات لها وهي «أغراض إما نفعية أومعنوية[22]، فمثلا نستطيع أن نستخلص من أحكام الألواح :

كيف أصبح تحقيق الردع - الذي هوغرض نفعي - تشريدا.

وأصبح تحقيق العدالة - الذي هوغرض معنوي - انتقاما.

وأصبح إصلاح الجاني - الذي هوأيضا غرض معنوي - تفليسا له... وهكذا.

لذلك اتجه الكثير من فقهاء سوس إلى نقد النظام العقابي المسمى «بالألواح» وتفاوتت انتقاداتهم لكن وجدنا من بينهم من سعى للبحث عن تبرير شرعي لعقوبات هذا النظام.

المبحث الخامس

أساليب الفقهاء في التعرض على قانون الألواح

لم يكن فقهاء سوس يعيشون في أبراج عالية منعزلة بل كانوا يشاركون في كل ما تزخر به بيئتهم، والمؤرخ وعالم الاجتماع - اليوم - يجدان في الفتاوى والمجاميع الفقهية (أي المعيارات) المتعلقة بمنطقة سوس مادة علمية لا تغني عنها جميع

21- أنظر الأكراري، روضة الأفنان ص 108.

22- أنظر في هذا المجال : د. أبو المعاطي أبو الفتوح النظام العقابي الرسلامي دراسة مقارنة ص 118 وما بعدها، طبعة دار الأنصار القاهرة 1976.

المصادر العلمية التي قد يتعاملان معها بخاصة وأن هذه الفتاوى والمجاميع كانت تدون وتحظى بالعناية والحفظ[23].

وفي سياق هذه الميزة التي طبعت نشاط الفقهاء كما طبعت نظرة الناس إليهم وتعاملهم معهم كان حضور السؤال والفتوى والتأليف في كل ما يعرض لحياة الناس العامة من ذلك على سبيل المثال لا الحصر تلك النوازل المتعلقة بالأوبئة التي اجتاحت مناطق المغرب خلال القرون الأخيرة[24]، بل إن طاعون 1160هـ 1747هـ، إنما عرف وأرخ له اعتمادا على جواب الحضيكي ردا على رسالة تلميذه محمد بن عبد الله الإيكدماني من أهل أواسط القرن الثاني عشر الهجري[25].

هذا ويمكن تقسيم أساليب فقهاء سوس في التعرض على ألواح اينفلاس إلى ما يلي :

أولا : السخرية والطنز بما تضمنته الألواح وبأصحابها من هيئة «تانفلوست»، من ذلك ما نسب إلى محمد بن العربي الأدوزي في مسألة إلزام المتهم بأداء خمسين يمينا يعينه أقاربه في عدد منها وإلا تبثت عليه التهمة ويسمى ذلك في الألواح «الحق» بفتح الحاء، فكان محمد بن العربي الأدوزي يقول «قولوا له الحق - بضم الحاء - تؤجروا[26].

ومن نماذج السخرية بالألواح واينفلاس - أيضا - قول محمد بن أحمد الاكراري عن اينفلاس « ... وهم في الحقيقة مفاليس إن لم تقل أباليس، يكتبون عقدا يسمونه عرفا وليته يسمى نكرا يقولون فيه من فعل كذا يعطي كذا .. ومن ومن.. حتى إذا وقعت نازلة لم يذكروها زادوها ...»[27].

ثانيا : النقد اللاذع من ذلك ما نسب إلى عيسى بن عبد الرحمان السكتاني في جوابه على استفتاء يحيى الحاحي : « ... وأما اختراعهم لألواح شيطانية يبتدعون أحكامها على ما سولت لهم النفوس الأمارة... فما أجهل هؤلاء وأبعدهم عن الدين الحق (ومن يضلل الله فلا هادي له) وهذا أمر ناشيء عن مكائد النفوس والشيطان وشبهة يحتجون بها وهي واهية...»[28].

23- أنظر في الموضوع : محمد مزين، حصيلة استعمال كتب النوازل الفقهية في الكتابة التاريخية المغربية، ضمن «البحث في تاريخ المغرب حصيلة وتقويم» ص 73-94 نشر كلية الآداب الرباط.

24- أنظر د. محمد الأمين البزاز، تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرنين الثامن والتاسع عشر ص 397 وما بعدها، نشر كلية الآداب الرباط 1992.

25- محمد المختار السوسي، المعسول جـ 3 ص 185.

26- الحق جمع حقة هي قطعة الخشب التي تصلح للتحت، تاج العروس جـ 6 ص316، أو هي «القرطة» التي يقطع فوقها باللهجة العامية، والمعنى يكشف عن تضلع فقهاء سوس في اللسان العربي حقيقته ومجازه.

27- روضة الأفنان ص 107.

28- أزايكو، فتاوى بعض علماء الجنوب.. مجلة المرافعة العدد 4 ص55-56.

ومن ذلك ما كتبه التمنارتي عن الألواح حين عرفها عند رحلته من تارودانت إلى البادية شرقا، قال: «... فشرحوا لي منها كثيرا فوجدتها كلها من العقوبة بالمال التي ليست في الشريعة إلا في الغش... فقلت لهم : هذا من التحاكم إلى الطاغوت الذي أمرنا أن نكفر به وأجملت في ذلك» ...[29].

ثالثا : الإفتاء بمخالفة الألواح لأحكام الشرع والفتاوى في الموضوع كثيرة ومشهورة وأكثرها تداولا استفتاء يحيى بن عبد الله الحاحي ت 1035هـ 1626م لعدد من علماء القرن الحادي عشر الهجري[30].

المبحث السادس

إفتاء فقهاء سوس في الاحتكام إلى الألواح

أشهر فتوى تداولها الناس في الموضوع أفتى بها القاضي عيسى بن عبد الرحمان السكتاني ت 1062هـ 1652م وكان قد تولى القضاء بتارودانت زمنا ثم مراكش التي هاجر إليها بسبب الفتن التي أعقبت انحلال دولة السعديين بعد موت المنصور؛ ولأهمية هذه الفتوى فقد تناقلتها الكثير من المؤلفات السوسية فنجدها في «الفوائد الجمة» للتمنارتي تلميذ السكتاني[31]. وفي «نوازل الرسموكي» ...[32]، وفي عدة مجاميع مخطوطة قبل أن تتداولها التآليف المعاصرة؛ على أن سؤال الناس عن الاحتكام إلى الألواح لم يبتدئ في عصر السكتاني ذلك أنه هونفسه استند في فتواه المشهورة على كلام الحسن بن عثمان التملي ت 933هـ الذي كان يدرس ببادية تييوت قرب تارودانت وكانت خصومات القبائل تعرض عليه فعرف نوازلهم بعد أن ابتلي بها[33].

وجاءت فتوى السكتاني مفصلة بشأن ما وضعه العرفاء في الألواح «... لأن في صنيعهم ما يجوز بلا إشكال ومنه ما يمنع ومنه ما يجوز على غير المذهب وفيه باختلاف، فالجائز اجتماعهم على جماعة يتفقون على ضوابط مصالحهم... والممتنع مؤاخذة غير الجاني به ما لم يعن... أما إحلاف المتهم وما ذكروه باستعانة فلم أقف

29- الفوائد الجمة ص 462.
30- أنظر : صدقي أزايكو، فتاوى بعض علماء الجنوب.. مجلة المرافعة عدد 4 ص41-64 مع الاحتياط للأخطاء المطبعية وبعض التصحيف في المقابلة بين النسخ المخطوطة.
31- الفوائد الجمة ص 463-469.
32- نوازل الرسموكي مخطوط الخزانة العامة الورقة 239 وأنظر : العبادي، فقه النوازل.. ص 441.
33- الفوائد الجمة ص 467.

على ما يقتضي جوازه، وأما عقوبة الجناة أومعينهم بأخذ الإنصاف فذلك من العقوبة بالمال وفيها ما علم في المذهب وخارجه ...»[34].

هذا وقد استمر فقهاء سوس في الكلام عن مسألة الاحتكام إلى الألواح منذ القرن العاشر حتى الرابع عشر الهجري، وأثاروا في ذلك مسائل دقيقة ظهرت في بيئتهم كحكم البيوع التي يقوم بها اينفلاس غصبا – وهي من عقوبة المصادرة – وحكم التأخر في دفع شرط المدرسة عن اليوم المحدد في اللوح إلى غير ذلك... وقد جمع جانبا من هذا الموضوع د. الحسن العبادي في مبحث «نوازل الألواح في سوس»[35] واستوعب الكلام فيه محمد المختار السوسي في مختلف كتبه.

المبحث السابع
أسباب تعرض الفقهاء لقوانين الألواح

كان هناك عاملان رئيسان لظهور وانتشار قوانين الألواح في سوس، الأول – كما سلف – هوضمان الأمن والاستقرار عند ضعف السلطة إذ كان ضعفها بخاصة في البوادي النائية يشجع على الفوضى والجريمة فاضطرت القبائل لتنظيم نفسها ذاتيا.

العامل الثاني هوالعصبية القبلية التي أشار إليها السكتاني في فتواه بقوله «... وإهمال بلادهم مع ذلك إضرار يتسع الخرق فيه على الراقع ولا يتمكنون من إقامة حد الحرابة أوالسرقة، لأن بلادهم بلاد عصبية ولفوف فما يفعلونه من التغيير على المفسدين غاية مقدورهم ...»[36].

ورغم التبريرين السابقين فقد ظل فقهاء سوس يناقشون موضوع الاحتكام إلى الألواح ويفتون فيه حتى انقرضت هذه الظاهرة منتصف القرن الرابع عشر الهجري مع اكتمال إخضاع القبائل السوسية للمخزن عقب الحملة التي قادتها فرنسا أثناء عهد الحماية، والآن بعد أن أصبحت الألواح من تراث الماضي يمكن حصر الأسباب التي دعت فقهاء سوس إلى نقدها فيما يلي :

السبب الأول : اختلاف الناس أنفسهم في قبول الخضوع لأحكام الألواح، ففي سؤال وجه إلى الحسن بن أحمد التمكيد شتي ت 1297هـ «... يطلب الجواب عن فريقين

34- الفوائد الجمة ص 466-467.
35- د. العبادي، فقه النوازل في سوس ص 436-447.
36- التمنارتي، الفوائد الجمة ص 466.

تنازعا في مسألة فدعا أحدهما إلى تحكيم شريعة سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم وما أنزل إليه من القرآن ودعا الثاني إلى تحكيم عرف القبيلة ولوحها فمن يجاب من الفريقين؟»[37].

السبب الثاني : الذي يرجع إليه كلام الفقهاء في موضوع الاحتكام هوجهل اينفلاس الذين تولوا التشريع للناس إذ كانوا في الغالب عوام وكانت الألواح من إنتاجهم ومن ثم كان التشريع لا يتجاوز مدارك واضعيه من العرفاء الذين لم يكن يشترط في أحدهم إلا أن يكون شيخا في قبيلته لأن العادة جرت «أنهم ينصبون من كل مدشر أنفلوسا أولكل فخذ أوبطن أوفصيلة فيحضر مع اينفلاس القبيلة في جميع الأمور فإذا لم يحضر تعينت عليه الخطيئة والعقوبة بمال معلوما عندهم ...»[38].

السبب الثالث : وراء تعرض الفقهاء للموضوع هوالعقلية العلمية التي اكتسبها شيوخ العلم الشرعي وطلابه من دراستهم لعلم أصول الفقه بخاصة وقد ظل عمدتهم في تلقي هذا العلم كتاب «جمع الجوامع»، وهذه العقلية العلمية يصادفها الباحث في التراث الفقهي السوسي حيث تتطلب الفتوى تتبعا لعلل الحكم واستحضارا لمختلف المتون الفقهية التي جرى عليها العمل إلى غير ذلك...، وهذا ما جعل هؤلاء المنتسبين إلى علم الفقه على النقيض تماما من الرؤساء الذين يقررون في الألواح بالظن، ومن يقف على تلك المناظرات التي كانت تجري بين الفقهاء أنفسهم في النوازل التي تعرض عليهم للإفتاء أويطلع على مسامراتهم الأدبية ومساجلاتهم الشعرية لن يستغرب أن يقع منهم مثل ما وقع تجاه «انفلاس» القبائل التي يعيشون وسطها، ومن الإنصاف القول بأن مساهمات فقهاء سوس في الأدب والتشريع عامة أنتجت تراثا غنيا وإن ضاع قسم مهم منه فإن ما تبقى منه يكشف للمؤرخ وعالم الاجتماع والباحث في الدراسات الإسلامية والآداب العربية والثقافة الأمازيغية (تاشلحيت)... عن مكانة هؤلاء الفقهاء في تلك البيئة المنعزلة، وتظهر هذه المكانة بجلاء حين نقارنهم بأحفادهم اليوم حيث «لا مقارنة مع وجود الفارق»[39].

37- المجموعة الفقهية في الفتاوى السوسية، جمعها محمد المختار السوسي ص 193، والحسن التمكيد شتي كان شيخا بالمدرسة التي ينسب إليها في أحواز مراكش، أنظر سوس العالمة ص 162.

38- محمد المختار السوسي، المعسول ج 3 ص 276.

39- لعله من الآمال المرتجاة أن يتم جمع حلقات برنامج «معالم من تاريخ سوس» الإذاعية وطبعها لمعرفة هذا التاريخ.

خاتمة

إذا كنا لا نعلم تحديدا متى بدأ نظام الألواح في سوس حيث أن أقدم لوح وقف عليه أمحمد العثماني رحمه الله يعود لسنة 904هـ 1418م [40] فإن ارتباط هذه القوانين بفترات انحلال الدولة يفيدنا في أن القضاء في هذه المنطقة ظل يتولاه الفقهاء سواء تعلق الأمر بالقضايا المدنية أوالجنائية أوقضايا الأسرة طيلة عهد المرابطين ثم الموحدين فلما بدأت سيادة الدولة تتضعضع بعد ذلك بدأ الخلل يتسلل إلى أجهزتها ومن بينها القضاء، ولما كان أكثر الناس الذين يتولون الرئاسة عواما يتصدرون القبائل بالغلبة وكانت سياسة الدولة في أحيان كثيرة تغلّب إقرارهم...، أدى تفشي الفوضى خلال فترات ضعف الدولة وتصدر الرؤساء العوام للحكم إلى وقوع فراغ في مجال السلطة القضائية سعى الرؤساء في مراكزهم واينفلاس في قبائلهم إلى تداركه بتلك العقوبات التي وضعوها في الألواح فكانت نتاج بيئتهم وثقافتهم.

واعتبارا للمكانة التي اختص بها فقهاء المغرب كله خلال فترات الاستقرار السياسي، فقد وجدنا شيوخ العلم الشرعي بسوس لمكانتهم وسط مجتمعاتهم ينظرون بعين ناقدة لتلك العقوبات التي يفرضها اينفلاس على من استطاعوا قهره من الجناة.

40- البرنامج الإذاعي «معالم من تاريخ سوس» الحلقة 183، وأنظر : محمد الحجازي الألواح السوسية تحقيق ودراسة ص 26.

لائحة لأهم المصادر والمراجع :

1- ألواح جزولة والتشريع الإسلامي، أمحمد العثماني رسالة مرقونة، نوقشت في دار الحديث الحسنية 18/1/1391هـ 16/3/1971م.

2- الألواح السوسية تحقيق ودراسة، محمد الحجازي بحث للأجازة كلية الشريعة أيت ملول السنة الجامعية 84 - 83 .

3- إليغ قديما وحديثا، محمد المختار السوسي، المطبعة الملكية الرباط 1386هـ 1966م.

4- البيان المطرب لنظام حكومة المغرب، عبد الحميد بن أبي زيان بنشنهو، مطبعة الأمنية الرباط، الطبعة الثانية 1370هـ.

5- روضة الأفنان في وفيات الأعيان وأخبار العين وتخطيط ما فيها من عجيب البنيان، محمد بن أحمد الاكراري، منشورات كلية الآداب أكادير، الطبعة الأولى 1998 باعتناء حمدي أنوش.

6- سوس العالمة، محمد المختار السوسي، مطبعة فضالة المحمدية، الطبعة الأولى 1380هـ.

7- فقه النوازل في سوس قضايا وأعلام، د. الحسن العبادي، منشورات كلية الشريعة أيت ملول، الطبعة الأولى 1420هـ.

8- الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة، أبوزيد التمنارتي، مطبوعات السنتيسي الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1420هـ، إعداد محمد بن عبد الله الروداني وتحقيق د. اليزيد الراضي.

9- المجموعة الفقهية في الفتاوى السوسية، جمع وترتيب محمد المختار السوسي، منشورات كلية الشريعة بأيت ملول، الطبعة الأولى 1416هـ باعتناء ذ. عبد الله الدرقاوي.

10- المعسول، محمد المختار السوسي، مطبعة النجاح الدار البيضاء الطبعة الأولى.

أبحاث المجلات

1- فتاوى بعض علماء الجنوب بخصوص نظام إينفلاس بالأطلس الكبير الغربي أوائل القرن السابع عشر، صدقي إزايكومجلة المرافعة العدد 4 يوليوز 1993 .

2- قراءة تاريخية في ألواح قبائل سوس والأطلس الصغير، عمر أفا، مجلة آفاق العدد 9 سنة 1982.

العرف في المجتمع الصحراوي
(قراءة أولية في نصوص عرفية)

رحال بوبريك، كلية الآداب، أكاد ير.

لا تعني دراسة العرف فقط الوقوف عند نظام قانوني تشريعي ينظم حياة الأفراد والجماعات في زمن ومجال معينين. إنه نسق يتجاوز البعد القانوني المحض ليحمل رؤيا وتصور وتمثل مجموعة لنظامها الداخلي وقيمها الأخلاقية والدينية وبنياتها الاجتماعية والسياسية. وسنكتفي في هذه الصفحات بتناول البعد التنظيمي والقانوني للعرف في الصحراء. فمن الناحية التنظيمية لعب العرف دور الضابط للعلاقات الاجتماعية في غياب سلطة مركزية وجهاز إداري قوي. إنه يعبر عن إرادة الجماعة لتسوية الخلافات وتقنين الوقائع بوسائل قانونية من أجل المحافظة على التوازن والسلم الداخلي. وفي هذا الإطار تطرح إشكالية مكانة العرف كمجموعة من النظم والقوانين منظمة للحياة والعلاقات الاجتماعية والسياسية في مجتمع لا دولاتي. ويؤدي بنا هذا إلى اتخاذ مسافة مع نظريات جل الأنثربولوجيين الذين ربطوا بين النظام والقانون ووجود الدولة[24]. حيث اعتبرت المجتمعات القبلية كونها مجتمعات الفوضى والحرب. تحتل القبيلة لدى الأنثروبولوجي الأمريكي مرشال سلانس (Mar-shall Salins) في كتابه «رجال القبيلة» (tribes men)، موقعا في تطور الثقافة التي تعد الحضارة مرحلتها النهائية. فالحضارة ليست فقط متطورة ومتقدمة على القبيلة بطبيعة هيمنة سلطة مركزية ولكن بتقدمها في التنظيم والتحول الكيفي في طبيعة الثقافة. يفصل سلانس بين القبيلة والحضارة. فالأولى هي الحرب والثانية تمثل السلم. فالحضارة تتميز بهيمنة القانون والنظام (law and order) بينما إنسان القبيلة يعيش في ظروف الحرب وهوما يحد من تطور بنيته وغنى ثقافته. لا تعني الحرب هنا عند سلانس القتال الدائم بل استعداد الإنسان القبلي وتهيئه للقتال.

24- وبصفة عامة فلقد شكلت مؤسسة الدولة أهم المعايير التي ترتكز عليها تصنيف المجتمعات إلى سياسية أو غير سياسي. والنظريات من التطورية حتى الماركسية -خصوصا منظريها الأوائل- كانت ترى في نظام القبيلة تعارضا مع السياسة أي أن نظام القرابة نظاميفتقد لما هو سياسي ويتعارض معه. ولكن هذا الطرح تجوز مع النصف الثاني من القرن الماضي وخصوصا مع نشأة الأنثروبولوجيا.

فاحتمالات الحرب مرتفعة في هذا المجتمع عكس ما هوعليه الحال في الحضارة حيث العنف مقنن وتقوم حكومة وسلطة عليا بالسهر على استعماله. في المجتمع المتحضر توجد مؤسسات تسهر على كبح جماح الفرد وتمارس العنف بدلا عنه وهنا سلانس يبدومتأثرا بمفهوم الدولة لدى ماكس فيبر الذي يعرف الدولة بأنها الاحتكار الشرعي للعنف. إن الحضارة تتميز بإقامة مؤسسة الدولة ومركزة السلطة السياسية وبذلك تتجاوز فوضى الانقسام والتسيب والحروب الأهلية.

هذا التأويل يعبر عن رؤية صاحبه التطورية - سلانس يصنف ضمن مدرسة التطورية الجديدة - والتي تجعل من مؤسسة القبيلة مرحلة من مراحل تطور الإنسانية تناسب مرحلة البربرية (barbarie)[25] نظرا لغياب قانون ينظم الحياة الاجتماعية. وهوطرح تفنده الوقائع إذ نجد أن العرف يشكل قانونا وضعيا ينظم شؤون القبيلة. التي لا يمكن وسمها بالفوضى والحرب واللا نظام.

وسننطلق من الصحراء الجنوبية الغربية (من واد نون حتى واد الذهب) لتقديم طبيعة التنظيم القبلي ونماذج من الأعراف كنصوص منظمة لحياة المجتمع الصحراوي، إذ لا يمكن فصل دراسة العرف عن دوره في النظام السياسي السائد داخل القبيلة.

لم تعرف الصحراء نظاما سياسيا يتجاوز القبلية وحتى في حالات بعض الشخصيات القوية التي ظهرت في أماكن عرفت نشاطا تجاريا ونموا اقتصاديا واستقرار أمنيا وحضريا كواد نون مثلا فإن السلطة السياسية ظلت قبلية. فالشيخ بيروك الذي يؤكد العديد من الرحالة الأجانب الدين زاروه على قوة شخصيته وعلى نفاذ سلطته القوية في وادنون إلى حد وصفها "بدولة" لم يكن يحمل لقب «أمير»، لقد ظل يطلق عليه «شيخ»[26]. والكتابات الأجنبية التي تتحدث على أنه زعيم كنفدرالية تاكنا تبالغ في ذلك. فسلطته الفعلية لم تكن تتجاوز كليميم، أما المكونات الأخرى ل تاكنا فكانت مستقلة عنه تماما. فكل قبيلة كان لها شيخها وجماعتها التي تسوس أمورها بدون تدخل بيروك الذي حتى وإن أراد التدخل لم يكن يملك الوسائل لذلك. كان بيروك شيخا لكليميم؛ وممارسته لسلطته محدود في هذا المجال وفي أحسن الأحوال يتعداه إلى قبيلته ايت موسى اوعلي. لم يكن بيروك أميرا ولا حتى قائدا. هذا

25- خصوصا لدى مورغان :
Morgan, L. H. La société archaïque, Anthropos, Paris, 1971.

26- Le colonel Faidherbe écrit en 1859 «Le Cheikh actuel de l'Etat d'Oued est Beyrouk», dans M. BARBIER, Voyages et explorations au Sahara Occidental au XIXe, siècle, L'harmattan, Paris, 1985, p. 152.

اللقب الأخير حمله ابنه دحمان بعد أن عينه السلطان الحسن الأول إبان حملته الثانية على سوس(1886). كان إذا لقبا إداريا مخزنيا ولم يكن نابعا من سلطة اجتماعية ما. فالنظام القائدي الذي درسه روبير مونتان وبول باسكون كان معروفا بمنطقة الأطلس الكبير والصغير. لم تعرف منطقة الصحراء شخصيات استبدادية على شاكلة قواد الأطلس. وحتى بعض الأفراد الذين عينهم السلاطين في أوقات معينة لم يكونوا ذوي نفوذ قوي داخل قبائلهم. فطبيعة القبيلة الصحراوية لا تسمح بظهور سلطة قهرية وشخصية يمكن لها أن تستبد بالحكم داخل القبلية وبالأحرى أن تمد سلطتها على قبائل أخرى.

الشخصيات القليلة التي كان تستطيع أن تمارس سلطة فوق قبيلة هي الشخصيات الدينية. وهؤلاء لم تكن سلطتهم سياسية وليس لهم نفوذ دنيوي. فتأثيرهم كان دينيا ويحترمون على هذا الأساس. فشرعيتهم كانت دينية وليست سياسية. فهناك فرق بين سلطة الشيخ القبلي وسلطة الشيخ الديني. فهذا الأخير يلجؤ إليه للتعلم والتبرك والاستشارة والتوسط في بعض النزاعات بين القبائل على أساس انه قاض ورجل دين. فالشيخ ماء العينين لعب هذا الدور في الصحراء لما نجح في بسط نفوذه الديني الطرقي. فقد كانت قبائل الصحراء تلجأ في بعض صراعاتها إلى تحكيمه. فالحرب بين أولاد غيلان والركيبات انتهت بوساطة الشيخ وعقد الصلح في زاويته بالسمارة. كما أن الرحالة الأجانب أشاروا إلى دوره التحكيمي في النزاعات القبيلة[27]. ولكن سلطة ماء العينين لم تكن تتعدى الجانب الديني. فرأيه وفتواه تحترم إذا لقت رضى الطرفين.

إن الصحراء عرفت تنظيما سياسيا ظلت فيه السلطة في حدود القبيلة. فالسلطة بقيت جماعية عبر مجلس يمثل مكونات القبيلة (فخدات). وهذا المجلس إما أن يكون موسعا في شكل «جماعة القبيلة» أومصغرا يمثله «ايت ربعين». إن دور الجماعة وأيت ربعين داخل القبيلة كسلطة عليا حاضر في كل الوثائق الخاصة بقبائل الصحراء. فالجماعة هي الساهرة على تطبيق العرف والتحكيم في النزاعات، وتمثل رئاسة جماعية للقبيلة. ومن أهم الشخصيات الذين يمثلون السلطة داخل الجماعة نجد

27- حول شخصية ماء العينين أنظر مقالنا
«Homme de religion et de résistance au Maghreb : Mâ'al-'Aynayn (1831-1910)» Maghreb Review, V. 24, n° 1-2, 1999, pp. 2-18.

ولمزيد من المعلومات عن دور رجال الدين أنظر كتابنا
- Saints et société en Islam : la confrérie ouest saharienne Fâdiliyya, CNRS EDITIONS, Paris, 1999.

شخصية المقدم. فالجماعة تختار «مقدم» يرأسها. والمقدم يختار أفرادا من الجماعة كهيئة تنفيذية تساعده في تطبيق أعراف وأوامر الجماعة وأيت ربعين. ولا يملك المقدم سلطة مطلقة على هؤلاء لأنه يستمد سلطته منهم . فهويختار سنويا وللمحافظة على منصبه يراعي توافقهم.

وكانت الجماعة تمارس سلطتها داخل القبيلة بواسطة سنها لأحكام ونصوص قضائية تستمد مصدرها من العرف والشرع. وسلطة الجماعة تكمن في قدرتها على تطبيق أحكامها لضبط التوازن داخل المجتمع أمام انعدام جهاز أمني وسلطة مركزية تقوم بذلك. فالجماعة كما تقدمها النصوص المحلية تشغل الفراغ الذي يمثله غياب الحاكم وهوما يصرح به صاحب «جوامع المهمات في أمور الرقيبات» عندما يكتب : «والجماعة عندهم تقوم مقام الحاكم»[28]. وفي ووثيقة بين بعض مكونات تاكنا نجد أن الجماعة تضع لنفسها وظيفة سلطة المخزن «ومن خرج من هؤلاء فهم عليه كالمخزن يفعلون معه على ما فيه الصلاح»[29]. تجد مكانة الجماعة كبديل في ظل غياب السلطة المركزية تبريرها في النصوص الشرعية «فجماعة العدول تنوب في البلاد السائبة عن السلطان، وحيث يتعذر الانتهاء إلى السلطان تقوم مقامه في كل حكم، حتى في الحدود والقصاص، قال وكذا إن كان فيه سلطان غير عادل أويضيع الحدود»[30]. وتبع هذا الرأي علماء بيضانيون منهم محمد عبد الرحمان بن السالك العلوي الذي كتب «ولقد نص أبوالحسن على أن جماعة المسلمين في البلاد النائية عن السلطان تقوم مقام الجماعة في كل شيء»[31]. وكان علماء البلد يجمعون على أن الصحراء من واد نون شمالا إلى نهر السنغال جنوبا هي بلاد سائبة. والجماعة كانت تسد هذا الفراغ في السلطة في ظل غياب سلطة مباشرة للسلطان. ففي مقدمة عرف ايت اوسا تبرر الجماعة تبنيها العرف لكونها في بلاد سائبة «في البلاد السائبة كمثل ترابنا»[32]. ومن الناحية الشرعية (المذهب المالكي) في غياب السلطان أومن ينوب فيحل محله من له الحل والعقد والجماعة في هذه الحالة تعتبر نفسها أهل الحل والعقد «جماعة ايت وسا أهل الحل والعقد»[33]. تعتبر الجماعة نفسها سلطة عليا داخل القبيلة لا

28- محمد سالم بن الحسين بن عبد الحي، جوامع المهمات في أمور الرقيبات، تحقيقي وتقديم مصطفى ناعمي، المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1992، ص 83.

29- مجموعة وثائق تكنة، أيت ياسين

30- يحي بن البراء، الفقه والمجتمع والسلطة، منشورات المعهد الموريتاني للبحث العلمي، انواكشوط، 1994، ص. 67.

31- يحي بن البراء، الفقه والمجتمع والسلطة، ص. 68.

32- مجموعة وثائق تكنة، أيت أوسى.

33- نفس المصدر.

تكتسب شرعية اجتماعية وسياسية - اختيارها من طرف مكونات القبيلة - فقط بل أيضا دينية وشرعية. فهي القائمة مقام السلطان في المحافظة على أحوال المجتمع ووقايته من الانحراف والتسيب الاجتماعي والأخلاقي ومن الفوضى.

إن مسالة شرعية الجماعة في سن العرف ومطابقة العرف للشرع شكلا هاجسا بالنسبة للجماعة في محاولة منها لتأكيد المشروعية الدينية لما تسنه من قوانين قد لا توافق النص الشرعي في حرفيته. ولهذا نجد أن العديد من الجماعات والفقهاء توجهوا بأسئلتهم إلى علماء من أجل معرفة ما مدى شرعية العرف. وما تضارب أجوبة وفتاوي الفقهاء حول هذا الموضوع إلا دليل على استعصاء الأمر. فمنهم من اعتبر النصوص العرفية جائزة ومنهم من اعتبرها بدعة ومنهم من ذهب إلى حد اعتبارها كفرا. ومن أكثر الفقهاء معارضة للعرف علماء المدن، بينما أفتى فقهاء البوادي في أغلبيتهم بجوازها. فحين سأل أهل سوس قاضيا من قضاة سوس في ق 17 عن هذه المسألة تطوع للإجابة علماء مراكش. فكان مفتي مراكش وقاضيها ضد هذه الأعراف. الأول صنفها ضمن البدع الشنيعة أما الثاني فكان اكثر صرامة «استنباط ضوابط وقوانين تخالف الشرع المحمدي، كفر صراح». نجد، على عكس هذين الفقيهين، قاضي «الحضرة السوسية» أجازها - ولوجزئيا. ونفس الموقف اتخذه أحمد بابا التنبكتي : «اعلم أن الموضع الذي لا سلطان فيه أولا يلحقه حكم السلطان، إن اجتمعت جماعة المسلمين على إقامة أحكام الشرع على الوجه المشروع، فإن حكمهم يقوم مقام السلطان والقاضي، حيث لا سلطان ولا قاضي»[34]. رغم أن أحمد بابا التنبكتي كان يقيم وقتئذ في منفاه بمراكش فإنه ينتمي إلى مجال صحراوي. وفي جواب التنبكتي ما يزكي الطرح السائد لدى علماء غرب الصحراء الإفريقية عموما. ولقد ذهب في هذا الاتجاه علماء كبار من منطقة غرب الصحراء كالشيخ محمد المامي وآخرين - انظر أعلاه-. اجتهد الشيخ محمد المامي ت (1865) في كتابيه : «كتاب البادية» و«جمان البادية» كي يوافق بين نصوص الشرع وواقع المجتمع الصحراوي. ويعتبر كتابه «كتاب البادية»[35] محاولة جريئة ومجهودا فكريا اجتهاديا قل نظيره في المنطقة. لقد ظل قريبا من واقع حال مجتمعه القبلي يراعي في فتاويه ضرورات البادية ويعبر عن هذا الراي بقوة في قوله «إذا قدم القاضي على بلدة أوقرية فلا يفتي فيها حتى يعلم عرف أهل البلد»[36]. ونرى، في باب العقوبات بالمال الذي

34- ورد نص جواب التنبكتي في كتاب علي صدقي أزايكو، تاريخ المغرب أو التأويلات الممكنة، مركز طارق بن زياد، 2002، ص 178. أنظر كذلك أجوبة الفقهاء الآخرين ص 158-198.

35- الشيخ محمد المامي، كتاب البادية، نسخة مصورة بحوزتنا، مكتبة يحيى ولد البراء، نواكشوط.

36- نفس المصدر، ص11.

كان محل انتقاد الفقهاء للعرف، حتى الذين أجازوا بعض قوانينه، محمد المامي يجيزه في حالة عدم الإمام وعدم التمكن من إقامة الحدود «إذا تعذرت الحدود ولم تبلغها الاستطاعة وكانت العقوبة بالمال دافعة للمفسدة حاصلا بها الزجر والاستطاعة تبلغها تنزلت منزلة الحدود» ويواصل محمد المامي مستندا للعلامة سيدي احمد ميارة «ولكن يتعين على أهل الحل والعقد صرف المال المأخوذ عقوبة في مصالح القبيلة ولا يجوز استبدادهم به»[37].

إن ما يفسر تضارب أراء الفقهاء حول شرعية الجماعة وما تصدره من قوانين واتفاقيات عرفية ناتج بالأساس عن موقفهم من مجالات تطبيق هذه الأعراف، أي ما يسمى ببلاد السيبة. فبلاد السيبة كانت من منظور الفقيه والقاضي والمفتي خارج القانون وأهلها غالبا ما وسموا بالمروق عن الدين وفي أحسن الأحوال دينهم ناقص. فلا غرابة إذا أن نجد تعصب جل فقهاء الحواضر من مراكش وفاس ضد القبائل البعيدة عن مجال هيمنة السلطة المركزية. ولا ننسى أن جل هؤلاء الذين يتولون وظيفة الإفتاء والقضاء نصبوا برضى السلطة القائمة ويخضعون في تأويلاتهم الدينية إلى الخطاب الرسمي المخزني حول مجموع القبائل الخارجة عن مجال هيمنته. وما إزالة الشرعية الدينية عن قوانين هؤلاء إلا عنف رمزي يعكس ويبررأشكال العنف الأخرى التي يمارسها المخزن عبر حركاته وحملاته العسكرية ضد القبائل.

لم تكن جماعات القبائل تهدف بسنها للعرف الخروج عن تطبيق الشرع عن قصد. ففي جل النصوص العرفية هناك إرادة إضفاء طابع الشرعية الدينية عليها. فالجماعة تقوم بتكليف فقيه أوقاض لكتابة العرف. ولا تقتصر وظيفة الفقيه على كونه موثق للعرف بل كشاهد وكمصدر لشرعية العرف الدينية. فهويما يمثله من سلطة ومرجعية دينية يبارك النص العرفي رغم أنه قد لا يوافق أحكام الشرع في بعض نصوصه. وما اجتماع الجماعة في المسجد لتوثيق النص العرفي إلا تجسيد آخر للبعد الديني. ويحتفظ الفقيه بنسخة من العرف ويتدخل أحيانا في تطبيقه كقاض إلى جانب الجماعة أوكمستشار في بعض النوازل التي تطرح أمام الجماعة. ففي أغلب قبائل الصحراء لم يكن هناك فقهاء لهم من التكوين الفقهي والتشريعي - على عكس موريتانيا- ما يمكنهم من مزاولة وظيفة القضاء. بل نجد فقهاء متواضعي التكوين تكفل لهم مهمة التحكيم والبث في بعض القضايا دون أن تكون لهم سلطة تطبيق أحكامهم مع قيامهم بأدوار أخرى داخل القبيلة : تعليم القرآن، إمامة الصلاة، وشؤون العبادات، توثيق عقود الزواج والإرث والملكية والتجارة...مقابل أجر توفره لهم القبيلة.

37- جمان البادية ص 60.

إن الانتقال بالعرف من الصيغة الشفهية إلى المكتوبة يضفي عليه نوعا من الإلزامية والاستمرارية والديمومة. كما قد تكون له أهداف أخرى في الحقبة المعاصر، كما بين ذلك الباحث جياني البيركوني (ALBERGONI) في دراسته لعرف قبيلة بدوية بليبيا[38].

وتهدف الجماعة عبر سنها للعرف إلى وضع بنيات قانونية محلية تكيف أح معيشة أفراد القبيلة اليومية مع الشرع وفي حالة اختلافها مع الأحكام الشرعية فإنها تبرر ذلك بالمصلحة ودرء المفسدة وإصلاح المجتمع. إن اجتهادات الجماعة فرضتها ضرورات آنية مرتبطة بالواقع اليومي من أجل ضبط العلاقات داخل المجتمع وتجنب الفوضى وهوفي حد ذاته ما يسير في اتجاه مقاصد الشريعة.

فما نلاحظ مند الوهلة الأولى أن الداعي لسن قوانينن عرفية هوإثبات النظام ومحاربة الفوضى. فعبارة «الإصلاح» تتكرر في جل الوثائق العرفية. ويتم ربط إصلاح المجتمع ومحاربة الفوضى بالوازع الديني الذي يدعوإلى الحفاظ على النظام داخل القبيلة كوحدة اجتماعية :

- «وبعد أشهدتني جماعة ايت الجمل عموما وخصوصا [...] وفقنا الله وإياها للصواب بجاه النبي الأواب أن نكتب لهم كتابا فيه حدود تكون تذكرة لمن بعدهم من أبنائهم وعقبيهم وزجرا للظالمين [...] ولما كثر الظلم وانتشر الفساد انتشارا بلغ الغاية فلا ينكر على فاعله بل يعظم ويحترم جعلت الجماعة أعلاه زواجر بينهم سدا لذريعة وعقوبة لظالم» (أيت لحسن).

- «اتفقوا على ما يصلح بهم ويسد عنهم باب المفاسد ويستظهرون به على شؤون أمورهم» (ديوان أيت اوسا)

- «وبعد ليعلم الوقوف عليه جماعة يكوت كبيرا وصغيرا بأنهم وافقوا على هممهم واصلاحهم» (يكوت)

- «وهذا إن جماعة ايت لحسن عموما وخصوصا اتفقوا على مصلحتهم [...] اتفقت الجماعة المذكورة على ما يليق بهم» (أيت لحسن)

وبعد التأكيد، في مقدمة جل المتون العرفية المكتوبة، على كون العرف منه ما هوموافق للشريعة ومنه ما هودرء للمفسدة وجلبا للمصلحة وكذلك كونه استمرارية لأعراف الأسلاف وقدوة للخلف يتم الانتقال إلى العقوبات. ولضمان تطبيق هذه العقوبات وجب أولا وضع عقوبات على من يتعرض للهيئة التي تصدرها لحمايتها : المقدم والجماعة والقاضي :

38- ALBERGONI, G., «Ecrire la coutume, une tribu bédouine de cyrénaïque face à la modernité», Etudes rurales, juillet-décembre, 2000, 155-156, pp. 25-50.

- «من تعرض للمقدم وأيت ربعين يغرم له عشر ريالات» (أيت لحسن)

- «من سب الشيخ أوالمقدم يعطي 50ريالا حسنية» (أيت ياسين)

- «من جفا القاضي يعطي حقا لأيت أربعين أوالجماعة إن كان ظالما له»[39].

تختلف العقوبات حسب عرف كل قبيلة وحسب الاتفاق الحاصل بين قبائل معينة أوفخذات بذاتها داخل نفس القبيلة. ونجد عموما الأعراف تسن عقوبات مادية ومعنوية. فلا نجد أي عقوبات جسدية (قصاص، إعدام، حدود، جلد) أوسلب للحرية فلا توجد سجون في المجتمع القبلي الصحراوي. وحتى في أقصى الجرائم مثل القتل فالعرف يعاقب بدفع دية إرضاء لأهل الضحية والطرد من القبيلة أحيانا. والطرد يعني إقصاء الفرد من القبيلة وسحب هويتها منه وهي عقوبة قاسية في مجتمع لا وجود فيه للفرد بدون انتماء قبلي يمنحه هوية اجتماعية ورمزية ويوفر له الحماية وسبل العيش.

العرف في جوهره وفلسفته قائم على التحذير والحيلولة دون ارتكاب الفرد لجريمة ما. وهذا يتجلى في قوانين تعاقب الفرد قبل إقدامه على اعتداء جسدي :

- «من وضع يده على سكين ولم يخرجها من جواها يعطي خمسة مثاقيل» (أيت اوسا)

- «من سل سكينا أوخنجرا ولم يضرب به أحدا فعليه خمسة ريالات» (أيت اوسا)

وتحتل السرقة مكانة مهمة في نصوص الأعراف القبلية. وهذا ما يدل على أنها كانت ظاهرة منتشرة. وقد يتعلق الأمر بسرقة جمال أوفتح مطمورة أودخول معذر أوفدان أوسرقة ماء ساقية.. إلخ.

وكل من ساعد سارق من الخارج ودله على ممتلكات القبيلة (حيوان أومخزن) يعاقب بالشراب والطعام وتفرض عليه غرامة. فالعرف عمل على محاربة خيانة القبيلة وترسيخ الوعي الجماعي القبلي في مواجهة الخطر الخارجي، كان سرقة أوتآمرا مع العدوأوكل ما يضر بمصالح القبيلة : «ومن جر أمرا فيه فشل للقبيلة يعط حقا لأيت أربعين أوللجماعة، وربما نبذوه أوتبرءوا منه إن لم يرجع»[40].

دونت القبائل التي كانت تحتضن أسواقا أوموسما دينيا أعرافا لحماية النظام داخل السوق وإبان فترة المواسم. فأيت موسى اوعلي اتفقت جماعتهم على عرف ينظم

39- محمد سالم بن الحسين بن عبد الحي، جوامع المهمات في أمور الرقيبات، ص 82.

40- نفس المصدر، ص 83.

السوق والموسم اللذان كانا يقامان في كليميم. وكانا يعتبران من أهم المناسبات للتبادل التجاري بين قبائل الصحراء. وللحفاظ على مكانتهما الاقتصادية والأمن الذي يعد من شروط إقامة السوق والموسم وجلب قبائل المنطقة إليهما سنت جماعة ايت موسى أعرافا نجد نموذجا لها في هذه الوثيقة تعود إلى سنة 1293-1876 :

«وبعد فإن الذي اتفقت عليه الجماعة المحروسة بعين الله وحمايته جماعة أبناء موسى بن علي [...] وجعلوا أن من قطع في طريق سوق حد اجلميم يعطي لهم مائة ريال ومن سرق فيه يعطي مائتين [...] ومن تضارب فيه من القبائل [...] يعطي خمسمائة مثقال [...] وجميع مسألة خارجة عن السوق من بيع وشراء وغير ذلك ما تنفصل فيه وجعلوا أن من تكلم لاحد يوم السبت والحد والاثنين في طريق السوق فالأنصاف المرسوم ثابت فيه وجعلوا أن من تكلم لأحد في طريق موسم سيد الغاز حتى يبلغ أهله فالأنصاف المذكور ثابت فيه سواء كان قادما إليه أوخارجا منه وجعلوا أن جميع من تضارب من أبناء موسى بن علي مع أهل من القبائل في سوق الحد أو موسم سيد الغاز فإنه يعطي الإنصاف هوالأول [...] ومن قبض أحد في السوق دون أمر الشيخ والجماعة يعطي خمسة وعشرون مثقالا وجعلوا أن من فعل أمرا قبيحا في السوق ما يغفره أحد من الجماعة ومن جنا في السوق وهرب ودخل على احد من القبيلة يغرم عليه أويدفعه للجماعة» [...] (41).

فالجماعة هنا تحتكر السلطة وتجعل من نفسها المرجعية القانونية الوحيدة داخل السوق فلا يمكن لأي فرد أن يقوم بالقصاص لنفسه. فالشيخ والجماعة هما الكفيلان والمخول لهما إعطاء الأوامر وضبط الأمن داخل السوق ومن حاول الانفراد بممارسة هذا الاختصاص دونهما فإنه بدوره يعاقب : «من قبض سارقا وطلعه أوقبض قشه ما قدم به للشيخ فانه يعطي خمسين مثقالا»(42).

وإذا كانت جل نصوص الأعراف تهم قبيلة واحدة أوأحد قسمات القبيلة، فهذا لم يمنع من ظهور اتفاقيات وأعراف تضم مجموعات قبلية متعددة أوتحالف قبائل ك تاكنا، وهذا الصنف معروف في واحات درعة بتسمية تايسا. وفي هذا الصدد نجد عبارة «جماعة تاكنا». أي أن هناك هيئة فوق قبيلة تمثل مختلف القبائل المنطوية تحت لواء تاكنا رغم أنه من خلال قراءة الوثيقة نجدها لا تمثل كل مكونات تاكنا القبلية. ونورد هنا إحدى هذه الوثائق نظرا لأهميتها. فهي تعني نظريا كل تاكنا وكتبت سنة 1874/1291:

41- مجموعة وثائق تكنة، أيت موسى أو علي.

42- نفس المصدر.

« [...] الحمد لله أمرنا باتباع الحق واجتناب الباطل... ولله يرجع الأمر كله فاعبده وتوكل عليه ... اتفقت جماعة تكنة أعيان أيت الجمل وأعيان أيت بلا [...] واتفقوا هؤلاء على جميع مصالحهم وانهم واحد فيما نابهم ومشتركين فيما أصابهم من الأشرار ممن كاذبهم ومن نواحيهم من القبائل من عدوقديم ومن عدوحادث فخير قبيلة تكنة واحد وشرهم واحد والكلمة فيها سواء من المؤونة اللحقة واللزمة كل واحد منهم يحمل ما يلزمه من تلك النوائب ومن خرج من هؤلاء فهم عليه كالمخزن يفعلون معه على ما فيه الصلاح وان اتفقوا على شيء وخالفه أحد فهم عليه سواء يسلبونه أويدعرون لما ظهر لهم فيه الصلاح» [43].

فهذا الاتفاق لا يلزم إلا موقعيه والذين حضروا وهولا يشمل كل قبائل تاكنا كما يوحي النص. فأيت الجمل لم يكن منها حاضرا إلا ازوافيط الذين يوجد مجالهم في واد نون (اسرير وتيغمرت) ولم تكن لهم أي صلاحية لتمثيل قبائل اللف الأخرى التي تتواجد جنوب واد درعة بل حتى التي كانت في واد نون نظرا للطبيعة الانقسامية والمصالح المتضاربة لهذه القبائل. كما أن هذا الاتفاق لا نعرف هل بالفعل وجد تطبيقا له على أرض الواقع ولا كم دامت مدته.

نستتج من خلال هذه القراءة الأولية والموجزة أن القبيلة لم يكن يحكمها نظام الغاب ولا تعيش في اللانظام أمام غياب سلطة مركزية مباشرة- وحتى بحضورها. فهي مؤسسة منظمة وقائمة على أسس اجتماعية وسياسية وجهاز قضائي يراعي خصوصيتها وظروفها. ولم تكن القبلية على المستوى الديني جامدة في تعاملها وتأويلها لنص الشرعية بل خلقت ما يشبه قانونا وضعيا يتكيف مع ظروفها. وهوما ستنتهي له الدولة الوطنية بعد الاستقلال حين ستقوم هي بدورها بسن قوانين وضعية قد لا تناسب حرفيا النص الديني ولا ترضي الفقيه المتزمت الذي عارض أقرانه سابقا العرف بشدة ولكن أمام قوة الدولة اضطر للصمت وفي الغالب إلى تبرير وشرعنة هذه القوانين الوضعية.

43- مجموعة وثائق تكنة، أيت ياسين.

العرف والمجتمع بالصحراء المغربية
دراسة سوسيو- تاريخية من خلال نوازل
«كتاب البادية» للشيخ محمد المامي (1282هـ - 1875م)

محمد دحمان، باحث في علم الاجتماع.

ينطلق هذا العمل من مسلمة مفادها أن المجتمع الصحراوي بالجنوب المغربي عرف التدوين والكتابة، رغم أنه كان يعيش نمط العيش الرعوي النافي للارتباط بالمكان، كما أن طبيعته المتحولة هذه أفرزت ممارسات اقتصادية واجتماعية وثقافية استدعت فتوى الفقهاء وذلك تبعا للفترات التاريخية وللبعد من الإدارة المركزية المتمثلة آنذاك في «المخزن» بمدن الشمال. تلك الممارسات المحلية كانت تجمع بين عادات متوارثة ومسلكيات مستجدة ذات أبعاد أمازيغية وعربية وزنجية.

وهكذا سننطلق هنا منً «نوازل كتاب البادية» للشيخ محمد المامي بن البخاري (ت 1875) التي عالجت بعض أعراف وعادات صحراء منطقة تيرس (باقليم أوسرد) بأقصى الجنوب المغربي، وذلك من خلال التساؤلات التالية :

1- من هوالمؤلِّف والمؤلَّف؟

2- ماهي طبيعة الأعراف بصحراء المغرب؟

3- كيف واكب الشرع تلك الأعراف؟

1- المؤلِّف والمؤلَّف :

صاحب هذه النوازل هوالشيخ محمد المامي المتوفى سنة 1282هـ/1875م الذي يقول عنه محمد الخضر[1] : «هوالشيخ محمد المامي بن البخاري بن حبيب الله بن

1- أورده : عبد العزيز بن الطالب موسى،ديوان الشيخ محمد المامي بن البخاري : تقديم وتحقيق، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في الآداب، كلية الآداب الرباط، مرقونة 1998، (ص : 38).

المختار الملقب بارك الله فيه بن أحمد الملقب أبا زيد بن يعقوب بن ابيال بن عامر بن ابيال بن ابهنضام، وهوخامس الخمسة[2] كما في كتاب محمد اليدالي في شيمهم...»[3]، ولد هذا الفقيه بمنطقة تيرس[4] بصحراء وادي الذهب، التي كانت تشكل مضارب خيام قبيلته: اهل بارك الله، المعروفة بطول النجعة ما بين شمال موريتانيا ووسط أهل الذهب، كما تميزت باحتضانها للعلم وأهله وكذا إنباط الآبار وكثرة الموالي والتابعين (Les tributaires).

أما مكان وفاته فهومشهور عند «ايك» وهوجبل يوجد اليوم بالمجال الترابي للجماعة القروية لتيشلا بإقليم آوسرد، يقول محمد عبد الله ولد البخاري بهذا الصدد: وقبر المامي بجانب كدية، هي الشرقية من كدى أدرار، يقال لها «أيق» - بهمزة مفتوحة وياء تحية ساكنة وكاف معقودة - وهوبجانبها الشرقي، وزرته بعد وفاته..،»[5] أما بخصوص ثقافته، بحكم انتماء الشيخ إلى فئة الزوايا جعل تحصيله الثقافي متحققا بالقوة «أن فئة الزوايا اغلب سيرها تعلم العلم وتعليمه»[6]، وإذا اضفنا إلى ذلك كون الشيخ «موفق عقل»، انتقل هذا التحصيل من القوة إلى الفعل. لقد حصل ثقافة موسوعية ومتنوعة في الفقه والكلام والتصوف والفلك، إلى جانب ثقافة شعبية تمثلت في اشعاره وحكمه الحسانية التي لا يقل مستواها عن الفصيح سواء من حيث موضوعاته أوسلاسة الفاظه.

وهكذا ترك هذا الفقيه مجموعة كتابات نثرية وشعرية في مواضيع مختلفة من اهمها كتابه «البادية» الخاص بنوازل منطقة الصحراء خلال القرن. إن كتاب البادية عبارة عن مخطوط مكون من جزئين الاول هوالمسمى ب : التلميات أوالبادية ويقع في 109 صفحة مقياسها: 23 x 16 وتتضمن كل صفحة ما بين 29 الى 33 سطرا وحوالي 8 الى 11 كلمة في كل سطر. أما خطه فصحراوي مغربي يتميز بوضوحه وببروز كلماته. اما الجزء الثاني فهوالمسمى ب : «جمان كتاب البادية» ويضم 27 صفحة.

2- الخمسة : هم تاشمش بالصنهاجية، وهم خمسة رجال أتوا من سوس إلى الصحراء وكانوا أجداد خمسة قبائل زاوية منها قبيلة أهل بارك الله التي ينتمي اليها محمد المامي.

3- يقصد كتاب «شيم الزوايا» لليدالي ضمن كتابه : نصوص من التاريخ الموريتاني، تحقيق : محمذن ولد باباه، نشر بيت الحكمة، تونس،(ص : 57).

4- تيرس : منطقة رعوية واسعة توجداليوم باقليم آوسرد، راجع بصددها: ديوان محمد بن الطلبة اليعقوبي، تحقيق : محمدعبدالله بن اشبيه، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 2000 وكذلك : كتاب «éالوسيط في تراجم أدباء شنقيط» لاحمد الامين الشنقيطي، القاهرة، 2002، (ص : 439-443).

5- كتاب : العمران لمحمد عبد الله بن البخاري (مخطوط)، نسخة مصورة في حوزتنا، الصفحة : 14.

6- أنظر : احمدالامين الشنقيطي، الوسيط، مرجع سبق ذكر، (ص : 478).

ويستهل الشيخ محمد المامي هذا التأليف بقوله : «بسم الله الرحمان الرحيم وصلى الله علي سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما الحمد لله الذي عطف اودية الحكمة على انهار الصدور ولطف بلطيف بنياتها فلم يهد بها.. المصر بالقصور..»[7]، ويضم هذا الكتاب ثمانية أبواب وهي : [8]

- مسألة مساجد البادية؛
- الآذان والإقامة ووظائف الإمام؛
- صلاة الجمعة، متحدثا كذلك عن القسمة؛
- المداراة؛
- المكيال؛
- الزكاة، كزكاة الإبل وزكاة مال النزاع كعائق أمام تطبيق شعيرة الزكاة.

مسالة رد ألاى وحكم الشرع في المال المنمى تحت يد المدافع عنه ونسجل هنا أن الورود المطرد للظواهر الاجتماعية والعقدية والاقتصادية في نوازل المامي وغيره من فقهاء المنطقة ينفي عن تلك الظواهر صبغة الآنية ويجعل منها ظواهر متأصلة في الواقع الاجتماعي.

2- طبيعة الأعراف بصحراء المغرب :

يلاحظ انه من الصعوبة بمكان الفصل ما بين الأعراف المتعلقة بالاقتصاد والأخرى المتعلقة بالحياة الاجتماعية، وذلك نظرا إلى مابينهما من روابط تأثير متبادل، إذ كثيرا ما تتدخل العوامل الاقتصادية في تحديد الممارسات الاجتماعية، وقد تقوم نشاطات اقتصادية على أسس اجتماعية.

وعلى كل نستشف من نوازل كتاب البادية أن المجتمع الصحراوي، كان يبني نشاطه الاقتصادي على الرعي وبعض الزراعات الظرفية «لكراير» وتبادل العنف (غزوونهب) ما بين المجموعات الاجتماعية، وأن ما يميز التعامل الاقتصادي آنذاك هوالعروض بدل النقد حيث يقول إن : «التقويم بالعروض في أرض لاسكة فيها تشهد له الأصول[9] ولذلك قال بضرورته : في بلادنا التي لا توجد فيها السكة من آكميني (سان لويس

7- كتاب البادية، للشيخ محمد المامي مخطوط في حوزتنا نسخة منه، (ص : 1).

8- سبق أن تعرضنا لهذه الأبواب في دراسة حول : (المجتمع الصحراوي من خلال النوازل الفقهية)، توجد بمجلة : بحوث : نشر كلية الآداب بالمحمدية، العدد الأول، 1999، (ص : 125-141).

9- انظر : كتاب البادية، مصدر سبق ذكره، (ص : 17).

الحالية) إلى وادنون... منذ فتح آدرار على يد بوبكر بن عمر وإنما عروض تغلب في هذا الجزء من البلاد وغيرها يغلب في جزء آخر ويتعين التقويم بها كأبناء المخاض في أرض بني دليم وكالأكسية فيها طورا، وأبناء المخاض والغنم فيما بينها وبين القبلة...» [10].

ومن أساليب التعامل الاقتصادي في تلك الفترة والى عهد قريب (الستينيات من القرن 20) هناك الأقمشة، ولاسيما «النيلة» (pièce de Guinée) المسماة محليا ب «البيصة (مفرد: بيصات) التي شكلت، حسب الفرنسيين أوراق الصحراء النقدية : (les Billets du désert)، ولهاحضور قوي في الفتاوى المحلية والوثائق الأجنبية بوصفها وسيلة تبادل مثلى من فترة إلى أخرى ومن هذه المنطقة إلى تلك تبعا لقربها أوبعدها من مناطق استيراد وتبادل هذه المادة[11]. وهكذا فمن الأعراف الاقتصادية التي عالجها «كتاب البادية» هناك أولا :

1- زكاة مال آزناكة :

ويقول بهذا الخصوص : «ورد سؤال عما عمت به البلوى في بلدنا هذا من تعطيل زكاة مال النزاع بين المدافع والمربي» نص الجواب : «الحمد لله طرحنا النظر في المسألة فوجدنا الملك غير التام يجب تمامه على كل من المتنازعين ليلا يكون متمالئين على عدم الزكاة على القول بأن مالايتم الواجب إلا به واجب مطلقا وفيه قول بالتفصيل أنظره في فصل الآذان... على أن من ملك أن يملك يعد مالكا وإلا فلا يجب تمام الملك لأنه إما شرط للوجوب أوسبب له وكلاهما غير واجب إجماعا... وأما نفس الحلال فهومرجأ في أمر هؤلاء حتى ينتصب الحاكم الأعظم أويتغلب متغلب يقوم مقامه فيعين أحد الاقوال في المدافع عن المال أويجبرهم على العرف بأن بلادنا في فترة وهي السيب (بفتح الباء الحسانية)»[12] وتبين هذه الفتوى الكيفية التي لجأت إليها فئة آزناكة[13] كفئة مالكة لكن مكانتها الاجتماعية كفئة مسحوقة داخل هذا المجتمع جعلتها تفضل الدخول تحت حماية قبائل السلاح «حسان»وذلك مقابل إتاوة سنوية.

10- نفس المصدر والصفحة.

11- للمزيد من التفاصيل انظر : محمد المختار ولد السعد، الفتاوى والتاريخ، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 2000 .

السيب : باللهجة الحسانية، وتعني ما نعت به الفقهاء حالة غياب السلطة المركزية بالمناطق البدوية. وحول المزيد عن هذه الظاهر، أي «السيبة» يمكن مراجعة كتاب : مواهب ذي الجلال في نوازل البلاد السائبة والجبال، لمحمد بن عبد الله الكيكي (ت : 1185هـ)، تحقيق: احمد التوفيق، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1997

12- كتاب البادية، (ص: 68).

13- تطلق محليا على الفئات الاجتماعية التابعة التي تمتهن تنمية المواشي وإصلاح أحوالها في ظل فئة حامية حسانية أوزاوية.

فمنحها هذا الوضع الفرصة للانسلاخ من أداء الزكاة التي تمثل أحد الموارد الاقتصادية لبيت مال المسلمين، وانطلاقا من موقع محمد المامي كفقيه ومفتي نلاحظ الكيفية التي استطاع بها الرد على هذا السؤال موضحا الشروط التي يجب توفرها في المال وهي صفة التملك. لكن من حيث الخلفيات نجد أن الزكاة مثلت أحد أهم المداخيل الاقتصادية لقبائل «الزوايا» في المنطقة. لذلك ما كان ذلك الحل ليتم بشكل توفيقي بين الطرفين.

2- استبدال اللبن بالزرع :

يقول بصدد هذه الظاهرة : «بدل اللبن بالزرع، فاعلم أن اللبن لا معيار له شرعي بل معياره العادة. والعادة تختلف باختلاف البلاد والزمان...

وأما الزرع فمعياره الكيل وكل بلد بمكيالهم المعروف لهم واللبن في هذه البلاد معياره التحري فكيفية البدل أن يتحرى اللبن ويعلم كيف الزرع مع مناجزة بينهما وهوجائز في الجنسين وأن يمتنع في المبنى الواحد وأما في الجنسين فيجوز إذا حصل شروط أنجز والله تعالى أعلم»[14]. هذا النص يبين الكيفية التي عالج بها المامي مسألة استبدال اللبن بالزرع وذلك باعتبار هاتين المادتين ضروريتين اقتصاديتين بالمنطقة في تلك الفترة وخصوصا في العلاقات التجارية المبنية على التبادل بين من يزرعون الأرض ومن ينمون قطعان الماشية. ونلاحظ هنا كيفية تكيف الشرع مع العرف المحلي المرتبط بحياة الترحال والمتنوع، يقول المامي بهذا الصدد : «... مع أن أهل البادية ينبغي أن يتنوع حكمهم بتنوعهم وتنوع عرفهم»[15].

وما نسجله بخصوص هذه النماذج من الأعراف ذات الطابع الاقتصادي هوأنها جاءت عرضا عند صاحب : «كتاب البادية» أثناء معالجته لمشكلات اجتماعية، وهذا معناه أن الممارسات الاجتماعية لمحيطه البشري قد شغلت حيزا مهما من فتاويه. وعلى هذا الأساس سنتناول بعض الفتاوى المتعلقة بظواهر اجتماعية بارزة : كالسلب والنهب والمداراة ورد ألاي.

تجدر الإشارة إلى أن ما ميزالمجتمع الصحراوي ماقبل حياة الاستقرار (La sédentarisation) هوانقسام المجتمع إلى ثلاثة فئات : حملة السلاح «حسان»، وأهل الكتب «الزوايا»، والتابعين من رعاة وحرفيين ورقيق وصيادين، وكان عامل العنف

14- كتاب البادية الصفحة : (64- 65).
15- نفس المصدر (ص : 34- 35).

والقوة هوالمحدد للزعامة الزمنية، أما الزعامة الروحية فمن اختصاص «الزوايا» القائمين بتدبير اللامرئي (la gestion de l'invisible) وهكذا من الظواهر العرفية التي ارتبطت بهذا الواقع الاجتماعي :

1- السلب والنهب :

يقول المامي بهذا الصدد : «وأما الأموال التي تؤخذ من أربابها مكابرة بأن يأخذها عدوبعيد كبني دليم مثلا فيأتي أربابها أهل الجاه من الزوايا فيذهبون معهم ويقطعون المفاوز الشاقة ويرتكبون الأهوال العظيمة وينفقون النفقة الضارة وربما تحملوا المنة الثقيلة، فقد طالعت في بعض المطولات غيرة مرة أن الذي ارتجعوه من تلك الأموال لمن رده وليس لربهاالا أجرة المثل وأن كانت الراحلة والزاد من عند رب المال وكل مؤنة فهما شريكان بان يكون لرب المال الثلث وللمرتجع الثلثان وإن كان إنما ذهب بنفسه بإذن رب المال أوبغير إذنه فليس له في المال المرجع شيء»[16]. يعالج هذا النص ممارسة النهب التي ميزت المجتمع البدوي بوادالذهب خلال القرن التاسع عشر وكيف تكيف الشرع مع ذلك العرف، حيث برزت بالمقابل عادة «رد الاي»، أي امكانية استرجاع بعض المال المنهوب عن طريق وساطة المشايخ والوجهاء. وهنا لابد من تسجيل الملاحظات التالية بخصوص هذه الأعراف :

- تأصل ظاهرة الغصب في المنطقة واعتمادها على منطق القوة؛
- تركز النهب على نوع معين من الثروة (الإبل) لا بحكم أهميتها الاقتصادية والاجتماعية في نمط الإنتاج الرعوي لسكان الصحراء فقط، بل لقدرتها كذلك على الحركة المجالية بالنسبة لأناس يخشون المطاردة والملاحقات؛
- تعزيزالنهب للتمايزالاجتماعي؛

ان تدخل الوجهاء ل «ردالاي» اذا كان يدخل عادة في اطار الاحتساب بتفريج كربة مسلم مستضعف، فإنه يمنح أولائك الأكابر فوائد معنوية هامة تعزز مكانتهم الرمزية وتميزهم داخل محيطهم الاجتماعي الخاص والعام.

2- المداراة والمغرم :

تعد من الظواهر الناجمة عن حالة "السيبة" التي ميزت المناطق النائية عن السلطة المركزية. ولهذا رأى محمد المامي ضرورة فعل «المداراة» بوصفها الوسيلة المتاحة لحماية

16- نفس المصدر (ص. 75).

الأموال والأنفس والأعراض بل «سورا للزوايا» في بلاد الفترة على حد تعبيره في «كتاب البادية»[17].

اما بخصوص الفرق بين المغرم والمداراة، فالأولى لا تختلف عن الثانية إلا في ديمومتها ورجة الإذلال والخضوع التي تتولد عنها، فالمغرم عادة ما يجري بين حملة السلاح والتابعين من فئات مستضعفة.

أما المداراة فعملية تجري بين «حسان» و «الزوايا». وقد حدد محمد المامي وظيفتها في مجتمعه ومنزلتها الشرعية ورأي الفقهاء فيها قبل أن يخرج برأيه الخاص بشأنها الذي أملاه واقع فترته، يقول بهذا الخصوص : «والمداراة للزوايا قائمة مقام السور والسلاح، فمن قام بها منهم مع الوجاهة والمنة ورد آلاي بالحسانية فقد بنى لهم سورا من عنده وان كان بغير مشقة ففي ثمن لوجه خلاف مالكي. فان قلت جماعة بني حسان تقوم مقام الإمام لأنها متغلبة، قلنا ذلك لواتفقت كلمتها وإنما يأبد بذلك بلاد المغافرة لأنها أرض الحضر ويتخللها حلال الزوايا، وأما أرضنا (يعني تيرس) فيتغلب فيها كل حساني فلا حيلة إلا المداراة»[18]. هنا مرة أخرى تكشف لنا هذه النازلة عن أعراف اجتماعية اتسمت بالتسلط من طرف فئة امتهنت الحرب وامتلكت اسباب القوة على باقي فئات المجتمع، وذلك عبر إجبار المستضعفين على دفع مغارم اومداراة حيث مثلت هذه الأخيرة أحد أشكال الإتاوات رغم انه يعطي للمسالة بعدا دينيا. وتمثلت المداراة آنذاك في رؤوس من الإبل اومن الغنم مقدمة إلى الفئات الناهبة قصد استردادالمال المنهوب. ومن هنا اعتبرها المامي فرض كفاية إذ ان منفعتها تعود بالنفع على كلا الطرفين.

3- التبلاح :

أي تسمين الفتيات، وقد ذهب المامي الى جوازه قائلا : «.. التبلاح الذي فيه دفق اللبن فيلحق بالحاجي مكمله في هذه وقياسا على استعمال الطعام في العادات كبل خمر بالنشاء وإصلاح الجلود باللبن للحاجة فإصلاح الأبدان بضياع بعض اللبن أولى لان الامور بمقاصدها وهذه من العادة القديمة (...). ودليل انها من العادة القديمة قول الشاعر :

حوراء باكرها النعيم فصاغها بلبانه فادقها واجلها..»[19]

17- نفس المصدر (ص : 57).
18- نفس المصدر (ص : 67 - 68).
19- جمان كتاب البادية، مخطوط في حوزتنا نسخة منه. (ص : 24).

وهذا عرف ظل سائرا إلى أيامنا هذه بالأقاليم الصحراوية رغم التراجع الذي عرفه. وهويعبر عن العناية الاجتماعية بالمرأة وكونها، أي المراة، خير معبر عن المكانة السوسيو- اقتصادية لذويها، بل ذهب الشيخ محمد المامي الى إباحة استقبال المرأة للضيوف من الرجال وهذا من الأعراف المعلومة بالصحراء وبلاد شنقيط، يقول بهذا الصدد : «... فإن أذنت الأجنبية لرجل دخل عليها بيتها وأكل معها من غير تماس الأيدي وتحدث معها من غير لذة ورأى وجهها ويديها من غير لذة شيطانية وجلس معها على سرير لا يتحرك، واما الانبساط الذي يجده البشر من رؤية الشجرة الخضراء فلا حرج فيه قال : "«ثلاثة تجلوعن القلب الحزن الماء والخضراء والوجه الحسن»

هذا مذهب مالك المبسوط في الكتب..»[20]. إذن يساير الشرع عرف السكان ويراعي أحوالهم المتقلبة والمكانة المعتبرة للمرأة الصحراوية.

4- كيف واكب الشرع هذه الأعراف :

يلاحظ من النماذج العرفية المشار إليها توا، أن الشرع ممثلا في فتوى محمد المامي، قد راعى أخف الضررين وأخذ بمقاصد الشريعة التي منها حفظ النفس والمال والعقيدة في وسط بدوي «وفترة من الأحكام» يقول عنها : «وأما في زمن الفترة وقطرها كحالنا هذا فلم يؤلف عليه ولوتكلم عليه لما ترك سدى ويمكن أن يقال فيه بارتكاب أخف الضررين أوالحرامين اذا تعذر تركهما معا وما وضعت القواعد إلا ليبنى عليها»[21]، وهكذا كان الفقيه واع بمكانة العرف والعادة في الحياة الاجتماعية للسكان وفي مراعاتهما حفاظا على السلم الاجتماعي نظرا لظروف الزمان والمكان. وهكذا يخلص إلى القول : «ذهبت إلى التحليل في جميعها ولم أذهب إلى التحريم وفي ذلك فتح باب لم يسد فهوأن الداعي إلى هذا أمران أحدهما عدم وجود النصوص على الأحوال والثاني التسهيل على هذه الطائفة من الأمة التي ألجأتها الضرورة إلى التبدي[22]» ويظهر من ذلك أن فتاوي فقهاء المنطقة - والشيخ محمد المامي واحد منهم - لم تكن مجرد مطارحات ذهنية ونقل نظري أمين لفتاوى أسلافهم من بني جلدتهم الأقربين أوغيرهم من علماء المالكية في الغرب الإسلامي وإنما راعت الواقع المعاش وتفاعلاته المتغيرة وكيفت النصوص معه بما يتلاءم ومقاصد الشريعة ومصالح البلاد والعباد.

20- كتاب البادية، (ص : 67).
21- جمان كتاب البادية (ص : 19).
22- جمان كتاب البادية، (ص : 19).

استنتاجات عامة:

إن المجتمع بالجنوب المغربي الصحراوي عرف هيمنة للعرف على حساب الشرع وذلك نظرا لبعده عن مراكز السلطة والمدن وكذا غلبة نمط الحياة الرعوية النافية للارتباط بالمكان. وهذا ما جعل الفقهاء، ومن بينهم المامي، ينعتون المنطقة ببلاد «السيبة» لشغورها من الحكام والقضاة لفترة من الزمن.

إن خوض غمار فقه النوازل كفيل وحده - إذا ما استنطق بشكل منهجي - بتزويدنا بمعطيات ملموسة عن طرق عيش الناس ونمط تفكيرهم وواقعهم الاقتصادي والاجتماعي اليومي ومشاكلهم الحيوية وممارساتهم الاجتماعية التي سكتت عنها المصادر الإخبارية المحلية وأطلت عليها من الخارج المصادر الأجنبية المحكومة برؤية أصحابها المركزية.

نسجل كذلك غلبة العادات والأعراف في الحياة الاجتماعية الثقافية مقارنة بالأعراف في مجال الاقتصاد ذلك أننا أمام مجتمع تغلب فيه الروابط الاجتماعة على الروابط بالمكان وبالاقتصاد ومن هنا غاب التراكم المادي لصالح الرأسمال الاجتماعي والقيمي.

كما نسجل كذلك اهمية البعد الامازيغي للاعراف المحلية بالصحراء من قبيل: فئات آزناكةُ، ردألاي، بلنت، دمراو(نوع من التسلية)... وبالتالي نسجل مكانة تراث الصحراء في النهوض بالثقافة الأمازيغية خاصة في المجالات التاريخية والانثروبولوجية والفنية.

إن عدم مراعاة الأعراف المحلية وبالتالي الأبعاد السوسيو-أنثربولوجية للتنمية يعيق التنمية المندمجة والمستدامة المنشودة، ذلك أن التركيز على البعد الاقتصادي للتنمية وحده تنجم عنه اختلالات لم تكن متوقعة على المستوى الاجتماعي والقيمي والثقافي...

مؤسسة إمغارن في ظل الاستعمار الإسباني:
(آيت باعمران نموذجا: مقاربة أولية)

عبد المالك علاء الدين، كلية الآداب، الرباط

إن إسبانيا وهي تمضي اتفاقية أمزدوغ مع ممثلي القبائل الباعمرانية، تحت جدران «أمزدوغ» كانت تتفهم مغزى بعض الشروط الواردة في اجتماعي 7 و9 أبريل 1934 لهذا فإسبانيا في شخص ممثلها الكولونيل «كباث» لم تبد أي اعتراض خصوصا بعد استئذانه طلب الاستشارة من حكومته في بعض النقط الحساسة، كتلك المتعلقة بترك السلاح في يد إمغارن لمدة عامين مقابل جمع وسحب الأسلحة الأخرى من يد قبائلهم. فكباث ليست غريبة عليه مثل هذه الترتيبات السياسية الأولية، فله من التجربة ما يكفي في العمل في مكتب الشؤون الأهلية بالشمال المغربي، خصوصا مع قبائل لا تقل بأسا وشهامة من القبائل الباعمرانية، إنها قبائل الريف. ولذا فعين الصواب ما فعل حتى يكسب مزيدا من الثقة من جانب إمغارن لصالح المخزن «إسبانيا»، ما دامت رقاب القبائل بأيديهم وكلمتهم ما تزال مسموعة لديهم، ومادامت إسبانيا ستحتاجهم في تسهيل انتشار ألوانها الحمراء والصفراء على أراضي آيت باعمران.

فمؤسسة أمغار في مجتمع قبلي مثل المجتمع الباعمراني، هي رأس الزعامة القبلية والحفاظ عليها والاحتفاظ بها، احتفاظا على تراتبية بنيوية يصعب زعزعتها أوالدخول في مواجهتها منذ الوهلة الأولى لرسوخها وتجذرها داخل المجتمع الباعمراني.

الواقع أن السلطات الإسبانية لم تفلح في أن تشرع لقوانين وضعية جديدة بديلة عن العرف والشرع كإطار لتسيير مصلحة أوإدارة الشؤون الأهلية بين قبائل آبت باعمران، ما دامت جميع الصلاحيات الإدارية والقانونية بيدها تحت ستار مفهوم «السيادة» ونجاحها إذن لم يكن إلا بقدر طبيعة القبول المبدئي لشرطين هامين وضعتهما مؤسسة أمغار أمام كباث في اجتماعي 7 و9 أبريل، عندما اشترط عليه إمغارن: تجديد العمل بالعرف وطلب المساعدة من إسبانيا على ذلك، ثم تجديد الطلب مرة أخرى في شكل إلحاحي مع سماح السلطات الإسبانية للشيوخ بالاحتفاظ بأسلحتهم إلى وقت آخر.

مغزى هذين الشرطين يمكن أن نفهمه في سياق الحديث السابق عن أهمية مؤسسة أمغار داخل المجتمع الباعمراني، فقد جاء على شاكلة توضيح أواستفسار لشروط كباث فعوضا أن يعدم القاتل ويسجن السارق وقاطع الطريق يتم دفع الغرامة المالية ل إنفلاس، وهواستدراك لم يتم الانتباه إليه إلا يوم 9 أبريل، بمعنى أوبآخر أن جدلا أوارتباكا أوحتى شنآنا قد يكون قد حصل في التمثيلية الباعمرانية، وكل واحد حاول بالقدر الكافي الحفاظ على مصالحه والسعي إلى البحث عن تزكية مباشرة من كباث تثبته على رأس قبيلته عوضا عن تزكية باقي إمغارن له.

وعلى ما يبدو فإن المصلحة الراهنة لإسبانيا آنذاك لم تكن تقتضي القيام بمثل هذه الخطوات في ظل معرفتها بأحوال البلاد والعباد؛ لذا ارتأت تزكية إمغارن أنفسهم الذين تقدموا لاستقبالها وقبلوها كمستعمرة لبلادهم، إلا أنها تزكية خاضعة لتنظيم ورقابة من مكتب الشؤون الأهلية الذي يسيره ضابط أسباني.

وبذلك ستكون مؤسسة أمغار قد وضعت في إطار جديد سيلزمها التعامل معه بتنسيق إداري وسياسي يختلف عما درجت عليه المؤسسة فيما سبق.

إن السلطات الإسبانية وهي تضع مؤسسة أمغار في إطار إداري جديد تكون قد عملت على بناء علاقة تكامل واقعية جديدة تتماشى مع الوجود الإسباني والتي من خلالها يمكن للإنسان الباعمراني كذلك أن يتحرر إلى حد ما من عهود لم تكن تسوى فيها حدوده وحقوقه بما يرضيه، وحتى يمكنه بذلك أيضا أن يتجاوز ذلك المثل المحلي المعروف : «**هاتي راد لكمن لاخبار نك أمغار**»[1].

وكمثال على ذلك فكباث نفسه لم يوافق على شرط استمرار إمغارن حسب العادة المحلية في امتلاك العبيد والاتجار فيهم، حسب ما جاء في عرض مطالبهم، وبوضع المؤسسة الأمغارية تحت الإشراف الإداري الفعلي لمكتب الشؤون الأهلية، ستبقى مهمتها متوقفة على ما يمليه عليها مكتب الشؤون الأهلية، وأن المدارات وإقامة الاعتبار المعنوي أوالموضوعي لمؤسسة امغار وارتقاء صلاحيات إمغارن داخل قبائلهم، إنما هي من باب البروتوكولات.

هذه البروتوكولات التي يجب على ضابط مكتب الشؤون الأهلية أن يبرهن على حنكته وقدرته على ضبطها[2] وهوما أبان عنه كباث منذ الوهلة الأولى حينما زكى

1- هذه قولة كانت شائعة بالأوساط الباعمرانية، وهي تجسد نوع من الاستبداد السياسي الذي قد يكون مارسه ضد قبائلهم إضافة إلى تسخير الناس في حرث أراضي أمغار وغيرها من أعمال السخرة...

2- De Mariano Fernandez-ACEYTUNO, Ifni y Sâhara, una enmjada en la historia de España, éditiones publicitarias simanacas, 2001, p. 77.

أمغار سعيد في مكانه : «إلى جماعة آيت الخميس وإذ سكم والسمهر اعلموا أن حكومة الجمهورية الإسبانية وأنا بصفتي حاكم هذه البلاد أوليت عليكم أمغار قبيلتكم ليدبر أمركم... أخيكم السيد سعيد بن الحسن بن يحيى وسيطبق ما شملته القوانين العرفية التي جرى العمل بها في آيت باعمران ليعاملكم بالإنصاف ويسلك بكم طريق الخير ودمتم بخير والسلام. في 2 ماي 1934 موافق 18 محرم 1357[3]

وبعد رحيل كبات عن إفني سيبدي خلفهالعميد «بورتيلو» (Portillo) نفس الموقف حينما أظهر الاستعداد للتعاون مع أمغار سعيد بقوله : «إن حكومة الجمهورية الإسبانية وظفتني رايسا بإدارة الأمور الأهلية وخليفة سعادة الكرونيل كباث بهذه الإيالة ومن حين اتصالنا بها مسلما عليك وأرجو منك النصيحة والخدمة كما كنت من قبل...»[4].

من جهة أخرى ومحاولة منها في إقناع إمغارن بمشاركة الباعمرانيين في الحرب الأهلية الإسبانية، نظمت إسبانيا زيارة رسمية لوفد من شيوخ وأعيان المنطقة إلى إسبانيا، كالتفاتة معنوية اتجاه ما قاموا به من مساعدة على تجنيد الباعمرانيين وإرسالهم إلى الجبهات الحربية. وقد تضمن هذا الوفد أمغار سعيد الخمسي، القائد أحمد أصبايو، القائد الناجم بن امبارك الأخصاصي، ومربيه ربه والشيخ عبد الكريم الخلفاوي، وعند رجوعهم أبلغوا إسبانيا عن حسن سعادتهم للزيارة التي نظمتها لهم ولكرم الضيافة وحسن الاستقبال الذي أبدته اتجاههم : «... ولم نر ما يكدر الصفا منذ فرقناكم إلى أن وصلنا بلدنا وكل ما شهدناه مما ألقى إلينا وما من الإعتناء رأيناه فإن ذلك بلغ منا مبلغا عظيما وأحللناه محلا كريما بود تام وسرور عام والمؤمل من سعادتكم النيابة عنا فيما إعترفنا به القصور في حق أمير الدولة الجنرال فرانكوأي الدولة الجديدة الإسبانية الحقيقية وبرجالها الوطنين... فعلينا نحن جميع بعمرانة أن نقابل شاء الله الدولة بما يناسبها...»

إن الاعتبارات السياسية ودلالتها هي أكبر من الالتفاتة المعنوية في وقوع الاختيار على هؤلاء النفر الثلاثة، فكلهم يمثلون مادة مختبرية قابلة للتحليل وهوالشيء الذي كانت تأخذه إسبانيا في الحسبان، ويدخل هذا في باب الاعتبار الأول، أما الاعتبار الثاني لدراسة الشخصيات الثلاث كحالات مكملة تفيخضع لغياب الوثيقة المحلية الشافية رغم وجود بعض المراسلات الإدارية بين مكتب الشؤون الأهلية والأمغار كمراسلات أسرة أمغار سعيد أوبعض ما عثرنا عليه من مراسلات أسرة القائد أحمد

3- رسالة في ملك أيت أمغار سعيد مؤرخة في 8 ماي 1934
4- نفس المصدر.

أصبايو، أما مراسلات أووثائق باقي الأسر الأمازيغية بآيت باعمران فلم نعثر لها على أثر ولعل غالبها قد ضاع.

وخلال زيارته إلى إيفني اجتمع كباث مع إمغارن بتاريخ 12 غشت 1935 وانفرد بالخصوص بكل من أمغار سعيد والقائد أحمد أصبايو[5]، ويمكن اعتبار هذه الخطوة شبه اطمئنان من إسبانيا على مدى تعاون الشخصين الفاعلين والمؤثرين داخل أكبر قبيلتين هما اصبويا وآيت الخمس، خصوصا بعد الرسالة التي وجهها خليفة كباث، بورتيوعندما غادر الأول آيت باعمران في المرة الأولى، يطلب فيها من آمغار سعيد يد المساعدة[6].

وعلى هامش هذه الزيارة عمل كباث على الزيادة في أجور إمغارن التي جاءت حسب الترتيب القبلي كالتالي :

القائد أحمد أصبايو : 50 دوروفي الشهر.

أمغار سعيد الخمسي : 50 دوروفي الشهر.

الحسن بن عبد الله : 33 دوروفي الشهر.

بوشامة : 33 دوروفي الشهر.

امبارك أولحوسين : 33 دوروفي الشهر.

بلعيد أوالطيب : 33 دوروفي الشهر.

أمغار آيت النص، عبد الله أوبلعيد : 33 دوروفي الشهر.

أمغار آيت إخلف، عبد الكريم بلحسن : 33 دوروفي الشهر.

أمغار آيت عبد الله، برا أوالعسكري : 33 دوروفي الشهر[7].

وسوف ترفع إسبانيا أجرة إمغارن إلى 400 بسيطة[8] إلى جانب تحصيلهم الربع في كل غرامة، والثلث من كل الزكوات التي تجمع وتفرق على المساكين والمدارس القرآنية وعلى إنفلاس والجماعة[9] كما قرر من جهة أخرى أن الأمور المهمة التي قد تمس المنطقة داخليا يتم الفصل فيها بسيدي إيفني تحت إشراف المسؤولين الإسبان[10].

5- BR, N° Period du 16 au 31 Aout 1935, P 3.

6- ينظر الصفحة السابقة.

7- P1 au 15 sept 1935, p 1- 2. B, R, N°.

8- 2B, R, N ° 9 1 au 15 Avril 1945 P1.

9- رسالة في ملك آل أمغار سعيد مؤرخة 4 ذي الحجة 1385 موافق 14 يناير 1940.

10- B, R, N° 9 1 au 15 Avril 1945, P2

وفي نفس الإطار أصدر كباث أوامره بمراقبة سياسة إمغارن اتجاه أبناء قبائلهم، وقام بإطلاق سراح بعض من سجنوا منهم بغير سبب[11].

فالأمر الداعي لمثل هذه الخطوات هوخلق نوع من الاستمالة لدى القبائل الباعمرانية اتجاه «المخزن الإسباني»، وتفادي أي توتر قبلي ضد إسبانيا بسبب استمرار بعض التصرفات الابتزازية أوالتسخرية في حق الناس من قبل ممثليهم «... **وبعد أعلمك أن تعيين مخزني ليكون معك دائما ستكون له مؤونة ابتداء بسلوكه من شهر الآتي شتمبر وأوضح لنا اسمه يعني فلان بن فلان الفلاني من مدشر كذا أومن ربع كذا أومن قبيلة كذا وتلك المؤونة تقوم مقام القانون الفاسد الذي كان يجري العمل به سمونه العامة السخرة اقتضى نظرنا أن يمحى أثره لك...»**[12] لذا استدعى رئيس مكتب الشؤون الأهلية بإيفني جميع إمغارن وانفلاس وحثهم على التعايش فيما بينهم وإضمار خلافاتهم، وفي حالة قيام أحدهم بانتهاك حرمة قبيلة أخرى فإنه سيعاقب بشهر من الحبس نافذة[13] وهوما حصل على غالب الظن في حق الشيخ بوشامة، بعد شهر تقريبا.

باستعمال إسبانيا السلطة الإدارية وتجرئها على المساس بأحد أفراد إمغارن وبإقالة البعض منهم تكون قد أعطت لنفسها تدبير الشأن العام الباعمراني عوضا عن مؤسسة امغار والإبقاء أوالاحتفاظ بعناصرها كهياكل وأطر تتحرك تحت مسؤولية مكتب الشؤون الأهلية، مع استحضار دائم وحذر لقياس الفارق الذي يمثله كل أمغار على حدة.

فهامش المناورة مسموح به، حتى لا تسقط الهيبة الأمغارية من عيون الناس؛ ولعل هذا ما قد فهمته إسبانيا في بعض اللحظات التاريخية، عندما حاولت أن تنفرد بأمور التدبير وتترك أمور الضبط لمؤسسة أمغار.

وقد اختلف تدبير أمور الضبط، من ضبط سياسي إلى اجتماعي، فمسألة الضبط السياسي منها ما يمس المجتمع الباعمراني محليا ومنها ما له علاقة بإسبانيا وموقفها من الحرب العالمية الثانية. ففيما يخص الضبط السياسي المحلي، كان أبرز جوانبه المشاكل الحدودية وما ينجم عنها من تهريب للسلع أوالأفراد؛ بل حتى حوادث القتل، عندما يرفض الطرف الباعمراني مثلا الامتثال للمخازنية الفرنسيين : ففي بعض الوثائق المحلية أطلقت السلطات الفرنسية على هؤلاء العابرين للحدود اسم السياب

11- BR, N° ?, P 16 au 31 Oct 1935, p3

12- وثيقة مؤرخة ب 23 غشت 1937 من إلى خليفة القائد أحمد، محمد أصبايو.

13- BR, N° ?, P 16 au 31 Oct 1935, p. 3-2

وأصحاب الشر. فما أشبه الأمس باليوم في لغة هذه الحضارة الغربية : «وفي ما يخص السارق الذي قبضناه فأنت المكلف بفصل دعوته ويبقى في السجن مدة أردتها وأما المكحلة التي سرقها فإني موجود لردها لكم على شرط أن تبعث أحد أقاريك لأجل التحقق وأنها تصل بين يديك وإلا أبعثها لك على يد القائد عياد إن ظهر لك ذلك وأما الخمسي المقتول في العام الفارط قد علمتك لأنه لا يرجع المخزن على تلك الدعوة. وأيضا أنه لا يرجع دية ذلك الرجل لأنه أي المقتول منع الإمتثال... وعلى كل حال وقعت هذه الواقعة في الوقت الذي كان فيه الحرب بين المخزن والسياب...»[14] وأحيانا كان يقع تبادل لإطلاق النار على الحدود بين أولئك المخازنية ومهربي الجيب الإفني[15].

عندما جاءت إسبانيا إلى بلاد آيت باعمران أول ما عملت واشترطت بأن يجمع السلاح من يد القبائل وعلى وجه السرعة، فإن كانت باقي القبائل قد لبت الطلب وأسرعت بتنفيذه، كما لم تتأخر عن ذلك قبيلة إصبويا نفسها حسب ما قاله المختار السوسي رواية عن القائد الناجم الأخصاصي اللاجئ بين ظهراني الباعمرانيين[16]. فإن الأمر لا يعدوذلك، لأن البعد الأمني لهذه القبيلة ظل يرافق السلطات الإسبانية ويقض مضاجعها رغم التعاون الذي أبداه قائدها أحمد أصبايو تجاه حكام مركز تالوين وإيفني، هذا البعد الأمني ومعه الضبط الأمني الذي لم يتأخر كثيرا في أن.....، جعل الحكام العسكريين الإسبان بإيفني يباشرون ويجددون طلب جمع السلاح من القبيلة المذكورة بعد عامين على جمعه الأول ومر بنا أن أخبرنا من كان حاضرا في الجمع الأول للسلاح أن الناس كانت جد مستاءة وغير راضية على تسليمه، وكأنها كانت تلقي بفلذات أكبادها إلى الهلاك، وتطلب في ذلك معرفة من لازال السلاح في يده من الناس[17].

وعلى مدار عقد من الزمن يتكرر ويتجدد الطلب الإسباني إلى القائد أحمد في صيغة استغرابية غير مألوفة في أسلوب المراسلات الإسبانية بين مكتب الشؤون الأهلية ومؤسسة أمغاروكأن ذلك العقد الزمني، اختصر في الزمان والمكان فأصبح ليلة وضحاها، تقول الرسالة : «إلى القائد البشير أما بعد كيف جرى لك أرسلنا لك على أن ترسل لنا عدد ما عندك من العدة من كوابيس وغيرها كالرباعيات، ووجب أيضا لكي

14- وثيقة في ملك آل أمغار سعيد مؤرخة ب 15 ربيع 1363، موافق 1944 .

15- BR, N° 4, P 10 au 25 Fev 1943, p1

16- المختار السوسي، المعسول ج 20، ص 167.

17- رسالة منقولة من بحث آيت بوزكو، م. س، ص 62 تحمل الرسالة تاريخ، متم يناير 1936 .

يخرج لك التسريح عليهم فلم تجاوب ونحن في انتظارك الآن. والجواب عن عدد ما عندك من القرطاس»[18].

هل إسبانيا لم تعرف كيف تستفيد من تجربة إصبويا وخبرة قائدها السياسية في الضبط الأمني لقبيلته في مراقبتها للمجال وبالتالي تحويل تلك المراقبة للمجال إلى مراقبة تصب في مصلحتها؟

لعل الظرفية التاريخية حين دخول المنطقة في عقد الأربعينيات، شكلت عاملا أساسيا في تأجيج العواطف الوطنية وبداية مرحلة جديدة في النظرة إلى المستعمر الإسباني بالدخول معه في مجابهة سياسية مباشرة سيحاول فيها الطرفان؛ مؤسسة أمغار كأعلى هيئة سياسية مخول لها التفاوض باسم الباعمرانيين والاستعمار الإسباني وضع النقط على الحروف بعدما صدرت وثيقة 11 يناير 1944، وظهور حزب الاستقلال؛ وهذا ما سنقف عنده في الفصل الأول من الباب الثالث لاحقا.

لقد استدعت هذه الظرفية من الإدارة العسكرية «الإيالة الإفناوية» إلى التخفيف من قيود الضبط الأمني الذي كلفت في جانب منه مؤسسة أمغار لفسح المجال أمام معالجة الضبط الاجتماعي الباعمراني، في محاولة من تلك الإدارة للتفاوض ما بين المؤسسة المسندة إلى العرف كتقليد جماعي دأبت عليه الجماعات الباعمرانية ووصاية أوإشراف إسباني مغلق بحجة قانونية على ذلك الضبط الاجتماعي (ترك المجال أمام الناس بالاختيار بين «حنا بالله والشرع» أوالمخزن).

فمن خلال الشأن الاجتماعي وزنا عن الشأن السياسي والأمني، أصبح لزاما على مؤسسة إمغارن بذل جهد أكبر وتعاون تتقاطع فيه مصالحها الشخصية التي جعلت إمغارن يستفيدون من مناصبهم بمجموعة من التسهيلات، ومصالح باقي أفراد قبائلهم.

بحلول برميخووفريقه بآيت باعمران، أصبح هؤلاء يتطلعون إلى فرض أنفسهم في الشأن الداخلي لتخصصات محسوبة على مؤسسة إمغارن[19].

فإذا كانت أولى الأولويات لدى هذا الفريق هي الضبط الأمني ومراقبة المجال الباعمراني داخليا ساحليا وحدوديا، فإن الأولوية السياسية والسوسيواجتماعية لم تغب عنه كذلك[20] فلم تتأخر حكومة برميخوفي الإقدام على خطوة سياسية اتسمت

18- رسالة في ملك أسرة آل الراجي الحسين بكلميم مؤرخة ب 1946/6/15.
19- ACEYTUNO, Ibid, P. 395.
20- ACEYTUNO, op, Cit, P 395.

بالجرأة والمغامرة بإبلاغ الشيخ مربيه ربه، بالكف عن التصريحات التي هي كل ما بقي لديه من "بركته" وماضيه الجهادي، وكل رأسمال سلطته وسلطانه، وطالبت من أخيه محمد الإمام بعدم الدعاء له على منبر المسجد الكبير بسيدي إيفني حيث اكتفى بالدعاء للسلطان دون الإشارة إلى شخص بعينه[21].

تركت الإدارة الإسبانية المبادرة الداخلية لتسيير الشأن الاجتماعي في الأوساط القبلية ل إمغارن، ولم تكن تتدخل إلا في حالات ترى من واجبها أخذ حق المبادرة بالموافقة أوالرفض؛ فعندما كان يقوم الشيخ مربيه ربه بزياراته المعتادة بين القبائل الباعمرانية التي كانت تجمع له صدقات الأعشار احتراما له وعادة دأبت عليها إبان فترة سلطانه ؛ «... لإيصاءك على ما يناسب من جميع أمورنا فيكم كالوقوف في الأعشار والريال كما فعلت القبائل وإن أمكنكم أن تجمعوا الأعشار أمامنا فهوأحسن وذلك بأن تبرحوا على القبيلة بأن يحمل كل منهم ما عنده على بهائمهم...»[22].

إلا أن الأمر لم يعد كذلك أوكما كان عليه قبل مجيء الإسبانيين، ففي استغلال لسلطته أجبر أمغار بلعيد قبيلته على تقديم تلك الأعشار بالقوة، مما أثار حفيظة مسؤول إدارة الشؤون الأهلية الذي لم يتوان بالتدخل لإقالته من منصبه[23] بعدما كانت إسبانيا في وقت سابق تتولى بنفسها مهمة حمل تلك الأعشار من القمح التي تصل أحيانا إلى 25 طن، عبر بواخرها إلى الطرفاية لفائدة الشيخ نفسه[24].

وابتداء من 1942، وسيرا على هذا المنوال وتفاديا لأي تلاعب في جمع الأعشار أوفي مصيرها، أصبح على الإدارة الإسبانية بنفسها أن تتولى مهمة الإشراف على جمع الأعشار والزكوات[25] بتخصيص مراقب خاص لهذه المهمة منذ 1940، فأصبحت أمور الزكوات تسير تحت أعين المراقب الإسباني وبالتسيير التالي : **«... كل من وجدت عنده الزكوات وأخذت منه سواء كانت واحدة أوأكثر فلابد بقيد اسمه وما اخذ منه...» مع إرسال «ذلك التقييد إلى المراقبة»** [26].

21- BR, N° 15, P . 30 Sep au 10 Oct 1940, p. 3-4

22- رسالة من الشيخ مربيه ربه إلى أمغار سعيد الخمسي مؤرخة ب جمادى الأولى عام 1351 في ملك أمغار سعيد.

23- BR, N° 36, P 31 Mai au 10 Juin 1940, p3 .

24- BR, N° 59, P 1er au 10 Oct 1939, p 2.

25- BR, N° P 5 au 20 Juin 1942, p.

26- وثيقة في ملك آل أمغار سعيد، 4 ذي الحجة 1358، 14 يناير 1940.

وبهذه الإجراءات الإدارية تكون الإدارة الإسبانية قد سجلت تدخلا آخر واستأثرت بتخصص من تخصصات مؤسسة أمغار. بيد ان هذا الاستئثار يبقى محدودا يرتبط بشكل أساسي بتصرفات ضابط الشؤون الأهلية واتخاذه للقرار في الوقت المناسب. فالضابط الإسباني سلاكيط Salaquet كان من أقبح الضباط الإسبان، وأقلهم انضباطا وأكثرهم عنصرية في حق الباعمرانيين : كان مسؤولا على مكتب تاكريكرا، وقدمت في حقه شكاوى كثيرة إذ لم يكن يساير إدارته في سياستها التقريبية اتجاه إمغارن[27].

في عهده بدأت التوترات السياسية تظهر إلى السطح؛ فهومن طلب من أحد الأشخاص "أجراي" بأن يأتيه بفتيات باعمرانيات يأخذ لهن صورا، وهومن تورط في علاقة جنسية مشبوهة مع إمرأة محلية[28] وقد عوضه في منصبه الذي لم يتم فيه السنة، القبطان ألخندروروخوكاربيو (Alejandro Rojo Carrillo)[29].

فليس غريبا وأمام مثل هذه التصرفات التي ترى فيها أطراف نافذة من مؤسسة إمغارن تجاوزات لا ينبغي السكوت عنها ومؤشرا على المس بحق تلك الأطراف النافذة، لذا كان ينبغي لهؤلاء إمغارن الفاعلين في الشأن المحلي الباعمراني كما هوالحال مع أمغار سعيد أن تبادر إلى التحرك والاحتجاج وتفهيم الإدارة الإسبانية أنها ليست ذيلا تابعا لمكتب الشؤون الأهلية، وبأن وضعها تحت الإشراف الثلاثي لكل من الدائرة السيادية بإيفني ومكتب الشؤون الأهلية لتيغزا ثم مكتب الشؤون الأهلية لتالوين، يعني تجريد إمغارن من شخصيتهم المعنوية بمحاولة إظهارهم أمام قبائلهم وكأنهم مجرد أتباع الضابط الإسباني لاغير أوالمادية من خلال التضييق على مصالحهم.

فالحالة التي نحن بصدد تقديمها قد تمثل نموذجا قياسيا لحالات التوتر عندما يبلغ السيل الزبى بين الطرفين في عملية شد الحبل قد تكون محل اختبار قوة مكتب الشؤون الأهلية اتجاه مؤسسة أمغار، أكثر ما هي لعبة للأنداد، ففي إحدى المرات توترت العلاقة بشكل خطير بين أمغار سعيد وحاكم تاليوين، الذي آخذه على «خطفه» إمرأة شخص يدعى محمد بن كنون من زاوية سيدي سيلمان، وكذلك محاوته استغلال نفوذه والاستئثار بمياه بئر بقبيلة آيت إعزا[30].

27- BR, N° 2, P 30 Dec 1930 au 10 Jan 1940, p2

28- الحاج بووزليم 99/9/21 بسيدي إيفني عمل ضمن صفوف البوليس الإسباني منذ 1938 إلى 1969

29- BR, N° 55, P 30 Sep au 10 Oct 1940, p2

30- BR, N° 55 ،P. 30 Sep au 10 Oct 1940, p2.

وقد وقف ضده في هذه النوازل كل من قاضي تاليوين- ولا نستبعد أن يكون بإيعاز وإرغام من حاكمها- وسيدي محمد أويلوش وسيدي زكرياء قاضي آيت الخمس، وابن عم أمغار سعيد الشيخ بريك أويحيى[31].

ولا نعلم تداعيات هذه المسألة لافتقادنا باقي واقعتها التاريخية والوثائق المتحدثة عن مآلاتها فيما بعد، وكل ما نتوفر عليه هوأنها تركت حزازة وموقفا في نفسية أمغار، الذي حاول أن يرد الاعتبار لنفسه في تحد لسلطة المخزن، عندما أراد ضابط إسباني أن يقيم خيمة له «بالركن» وهومقام وسكنى أمغار عبارة عن قصبة كبيرة بأبراج عالية، فاعترض على ذلك وطرده وأمره أن يقيمها إن أراد باثنين أملو[32].

أما الدلالة الثانية لهذه الواقعة فهي عندما وصله حكم للمصادقة عليه ضد ابن عمه المذكور فلم يتوان في الموافقة عليه، لاستيلاء ذلك الأخير على قطعة لأولاد شحيح[33] وكأن الزمن دار دورته في ظرف أقل من سنتين.

وإن دلت هذه الواقعة على شيء إنما تدل على أنه إن كان لكم أيها الإسبان محل قوة أومركز عسكري فإنه هناك في مركزكم بإثنين أملووليس عندي في حماي بالركن مقر أجدادي وقوة نفوذي وشرعية وجودي السياسي!

وأيا كانت نوعية العلاقة التي جمعت بين إسبانيا وإمغارن والسياسة الأهلية التي نهجتها اتجاه مؤسسة إمغارن، فإنها بقيت محكومة بظروف واقعها وأسبابها وبكيفية اتخاذ القرار أوالتدبير، ورد الفعل من كلا الطرفين.

ومع ذلك نلاحظ أن اتخاذ القرارات المهمة، كان يجب فيها على مؤسسة أمغار الرجوع إلى مكتب الشؤون الأهلية؛ فمسألة الزيادة مثلا، في عدد إنفلاس حتى يوافق عددهم عدد أرباع قبيلة آيت الخمس[34] وهي مسألة حكمتها الضرورة[35] فكانت محل طلب من أمغار سعيد إلى كباث منذ وقت مبكر وظلت المسألة معلقة في جزء منها « ... لما كنت سابقا ذكرت مع الخنرال كاباص وطلبت له أن يرتب لثمانية من إنفلاس من قبيلتنا حبس اثنين لكل ربوع وصدق مطلوبنا قبولا وقال لنا لايمكن إلا انتخاب أربع منهم وأربع إلى وقت غير هذا ومن ذلك الحين ونحن في انتظار ما عسى أن تحصل به الزيادة للمحدث عنهم في رأس الفيسنة الجديدة واليوم وليس ركن يؤوينا وسند نتوكأ

31- BR, N° 55, P 30 Sep au 10 Oct 1940, p2.

32- BR, N° 55, P 30 Sep au 10 Oct 1940, p. 2-5.

33- وثيقة في ملك آل أمغار سعيد مؤرخة ب 28 نونبر 1942.

34- وثيقة في ملك آل أمغار سعيد مؤرخة ب 7 يونيو 1934.

35- وثيقة في ملك آل أمغار سعيد مؤرخة ب 1355-1935.

عليه غير أخذكم بيدنا إلى بلوغ المآرب وعليه راجيا من سعادتكم إن أمكن لكم وموافق للصواب الحصول على زيادة مكانة تلك الأربع المتأخرين لكي يكون إثنين لكل ربوع وعلى تلك الكيفية نتمكن بالمقصود في جميع الأمور كما لا تخفى على جنابكم بأن التفاوت والتفاصل فبهما تحصل التنافر والتشاغب وبالإتحاد والمساواة يستقيم كل معوج وعادل...»[36].

ففي الرسالة ما يشير إلى غياب مؤسسات كانت إلى الأمس القريب السند القوي والمركزي لسياسة مؤسسة أمغار، ألا وهي مؤسسة آيت ربعين، فهي صاحبة المهمة في اختيار إنفلاس وتنصيبهم وهي صاحبة الكلمة الأخيرة فيهم، إلا أن الرسالة أطلعتنا بما يخالف ذلك، فأصبح حاكم مكتب الشؤون الأهلية هو«الركن الآوي والساعد المتوكأ عليه». وفوق هذا وذاك إن اقتضى نظره السديد أن الأمر «موافق للصواب إن حصلت الزيادة».

هكذا إذن أصبح مقتضى التشريع واتخاذ القرار يرجع فيه إلى الإدارة الإسبانية، وهكذا إذن أصبحت مؤسسة أمغار موزعة الشأن بين مكاتب الشؤون الأهلية في كل من تيغزا، إصبويا وتاليوين والدائرة السياسية بمدينة سيدي إيفني. فهل أصبحت مكاتب الشؤون هي محلات الحل والعقد الباعمراني؟

في إعلان مثير أصدره حاكم تاليوين إلى أمغار سعيد بعنوان : «إعلان ترتيب الخدمة وتقسيمها على الأيام بالفيسنة» يقول فيه صاحبه : «حضرة أمغار سعيد بن الحسين الخمسي عليك أتم السلام، أما بعد فالأولى والواجب أن يتمشى الناس على هذا الإذن الصادر من حضرتنا [...] تخبر جميع إنفلاس بهذا الإذن وهم يخبرون الناس به وكل واحد من إنفلاس يضع علامته بهذا الصك إن كان يعرف الكتابة وإلا يضع علامة إبهامه أي أصبعه بأنها(أي العلامة) شاهدة على أن هذا الإذن قرئ على إنفلاس كلهم وسمعوا هذا الإذن وبلغوه جميع الناس وبعد تمام علامة إنفلاس أسفله وعلمهم لهذا الإذن وتبليغه جميع الناس أرسله لحضرتي لتاليوين وهوما ياتي [...] أولا :

الإثنين : يفرق فيه السكر على آيت السيمور وآيت موسكنى وإذا أوسكم والسمهرى ويقع فيه فصل الدعاوى والشكاوى.

الثلاثاء : يعمل فيه التسريح للناس بالفيسنة.

الأربعاء : الدعاوى والشكاوي بالفيسنة.

36- نفسها.

الخميس : الدعاوى والشكاوي بالفيسنة.

الجمعة : للعسكر وشكواتهم وتفريق السكر على آيت أيوب وآيت علي وتاليوين.

السبت : مثل الأربعاء في الدعاوى والشكاوى أيضا.

الأحد : الفسطة ولا خدمة فيه.

خلاص الناس يكون بالفيسنة على الساعة 11 إلى الساعة 12 نهارا ومبدأه من خمسة أيام من الشهر إلى 25 يوما منه ينقضي الخلاص والواقف عليه يعمل به ولا يتقيد»[37].

هذان مثالان لنموذجين يتم فيهما تجاوز أمغار إذن، ويصبح فيهما الخط واضحا وأن عهداً قد ولى، فالسلطات الإسبانية قد ضاقت ذرعا بتصرفات بعض إمغارن ولم يعد أمامها من حل سوى أن تقوم بنفسها بتدبير شأن الباعمرانيين الاجتماعي والسياسي والإشراف على ترتيب علاقتهم مع الإدارة الإسبانية بما يناسب سياستها، ففي خطاب آلقي على مسامع إمغارن والناس في الخامس من أبريل عام 1942 قبل يوم من الاحتفال بذكرى استعمار إسبانيا لآيت باعمران ألقي باسم فرانكويقول فيه :

«أجل سبع سنين الذي أعطاه كباث انتهى، القوانين ستبدل، وإذا ما آصر الشيوخ على تعنتهم وتجاوزاتهم سيعاقبون، من الآن سيكتفون بمتابعة المشاكل البسيطة، وأهمها فسيتم حلها بإيفني»[38].

إن الخطاب لم يأت بجديد، وإنما كرر ما كان قاله كباث، أثناء رجوعه الثاني إلى إيفني[39]، وهومضمون الخطاب نفسه الذي صرح به الجنرال القائد الأعلى Le Général Commandant Superieur في إحدى زياراته لإيفني واجتماعه مع إمغارن وتوجيهه لهم إنذارا أوتحذير شديد اللهجة[40] إلا أن المهم في الخطاب هوتوقيته وتحديدا مناسبته التي هي السادس من أبريل.

ألم يعد من شيء يدبره إمغارن في الشأن السياسي والاجتماعي سوى بعض التدابير البروتكولية والاحتفالية والنظر إلى حسن المظهر الخارجي ل انفلاس؟

37- وثيقة في ملك آل أمغار سعيدن 26 اكتوبر 1944.

38- BR, N° ?, P 20 au 5 Mai 1942, p1.
39- BR, N° ?, P 1 au 15 Sep 1935, p2.
40- BR, N° 10, P 15 au 31 Mai 1936, p6.

«... وأعلم جميع انفلاس القبيلة والمكلفين يحضرون معك به يوم الفشطة راكبين الخيل ولباسهم لباس حسن النظرة ولك النظر فيهم وفي أحوالهم ولا يبقى منهم أحد». (41)
أم أن محاولة التجاوز الذكية التي حاولت إسبانيا أن تقوم بها لمؤسسة أمغار انكشف غطاؤها وظهرت معالمها وبقي أن تستعمل إسبانيا جميع أوراقها في انتظار رد الفعل.

وهل باعتماد إسبانيا إرادتها خارج المجال الحضري لمدينة سيدي إيفني بالقبائل الباعمرانية على ذلك النهج الذي رأيناه في الوثيقة السابقة، ما يدل على سعيها الجاد للاعتناء بالبادية الباعمرانية وسكانها؟ وأين هونصيب كل من القائد أحمد أصبايووباقي شيوخه من هذا التقسيم؛ وكذلك الأمر بالنسبة لآيت إخلف وآيت النص ومستي؟ فهل خضعت هي أيضا لهذا الترتيب عبر مكتب تيغزا وإصبويا؟ يمكن أن يكون الأمر كذلك، لكن في غياب الوثائق لا يمكننا تأكيد الأمر من عدمه، وإن كنا نرجح بأن الترتيب نفسه سيغدوعلى باقي القبائل لارتباط تلك المكاتب بإيفني وبدائرته السياسية وبالتموين الغذائي والمالي الذي تحصل عليه في الوقت نفسه.

الجواب عن هذه الأسئلة يرتبط في جزء كبير منه بمحاور قادمة وفي جزء آخر بما سنراه حول وضعية مؤسسة القضاء ضمن مظاهر الحياة السياسية في ظل الاستعمار الإسباني وشبه التداخل الحاصل بين مؤسسة أمغار والقضاء.

41- وثيقة في ملك آل أمغار سعيد، 5 يوليوز 1946.

الأعراف والهوية :
رصد لتراجع مكانة ووظيفة الأعراف الأمازيغية

محمد أعماليك*، كلية العلوم القانونية والاقتصادية
والاجتماعية، أكدال، الرباط.

في البداية وقبل معالجة صلب الموضوع لابد من إبداء بعض التوضيحات، نخالها جد ضرورية حول علاقة الأعراف بالهوية وتقديم بعض الملاحظات كضوابط منهجية.

تتداخل وتتقاطع بشأن موضوع الأعراف والهوية حقول معرفية مختلفة ترتبط بالدراسات القانونية والسياسية وبانشغالات السوسيولوجيا والانتربولوجيا وغيرها.

إن الذي يجعل هذا الموضوع على هذا القدر من التداخل والتعقيد يرجع إلى كون الأعراف والهوية[1] ظواهر تاريخية واجتماعية تخضع لعملية تفاعل وتحول ويتحكم في مسارها منطق الاحتفاظ والتجاوز.

إذا ظلت الأعراف في أغلب المجتمعات التقليدية كخط الدفاع الأول عن الهوية وأحيانا أقل عناصرها تعرضا لعملية التثاقف فقد أصبحت أمام النهج التحديثي للدولة[2]، تفقد مصدر حيويتها وتتحول إلى مجرد عمى تاريخي بالنسبة للهوية.

وقد شكلت الأعراف بالنسبة للهوية الأمازيغية أحد عناصرها البنيوية التي كانت تؤدي وظيفة التعبير عن الهوية وتمسح للخاضعين لها إمكانية التمايز. وتعد المدخل الأساسي البارز في الدفاع عن الهوية الأمازيغية في ظل الدولة التقليدية.

وقد تبين أن التحولات التي عرفها المجتمع المغربي والتي مست بشكل أساسي الهوية الأمازيغية لا تطال فقط العناصر الثقافية من لغة وثقافة، بل أيضا العناصر القانونية بشكل سينتهي بانمحائها من المنظومة القانونية، ذلك أن الأعراف الأمازيغية

---

* باحث في العلوم السياسية كلية الحقوق الرباط – أكدال.

1- ينظر إلى الهوية كمجموعة من السمات الحضارية المميزة لجماعة بشرية معينة وتشمل اللغة والتقاليد والعادات والسلوكات والقيم ..

Muccheelli Alex : L'identité, que sais-je? PUF. 1994. p.18

2- Cf : Jacques Vanderlinden : Les systèmes juridiques Africains PUF. 1983.

اعتبرت في لحظة نشأة الحركة الوطنية مدخلا لتشكيل صورة سلبية عن الأمازيغية تم توظيفها في مواجهة العناصر الثقافية[3].

ويلاحظ أن البحث الأكاديمي الذي واكب انبثاق الوعي الهوياتي الأمازيغي الذي حاول إزالة وتصحيح تلك الصورة السلبية قد اهتم بشكل أساسي بالعناصر الثقافية. وتسعى هذه المحاولة لرصد تراجع مكانة ووظيفة الأعراف الأمازيغية كمتغير أصيل من خلال البحث عن المتغيرات التابعة لتفسير عملية التراجع تلك بمحاولة الإجابة عن سؤالي لماذا وكيف؟ وذلك انطلاقا من ثلاث لحظات/مسارات، مرت منهاالأعراف الأمازيغية :

- لحظة التعايش المتطابقة مع مبدأ الاعتراف الذي يعامل بتساوكافة عناصر المنظومة القانونية للمجتمع.
- لحظة التعايش المتفاوت وبداية ثقافة التسامح القائمة على فرض التراتبية
- لحظة إرساء ثقافة التسامح واحتضان الأعراف الأمازيغية.

لكن قبل تفصيل ذلك لابد من معالجة أزمة معرفة الأعراف وتراجع الاهتمام بها على مستوى البحث العلمي ليشكل مداخلا لبقية المحاور السابقة. وستعالج الأعراف كظاهرة اجتماعية تتداخل فيها القيم والمعارف والمصالح. إذ سوف يلاحظ أنه ستعطى الأولوية لإحدى هذه العناصر على حساب الأخرى سواء من زاوية تحليلها علميا أومن زاوية وضعيتها على صعيد الواقع.

I- أزمة البحث العلمي حول الأعراف الأمازيغية

لقد واجه الفقه الإسلامي منذ بداية انتشاره في بلاد المغارب مشكلات وظواهر، أفرزتها تحولات المجتمع الحريص على التشبث بتقاليده القديمة التي لا تستوعبها النصوص الدينية. بحيث برزت الأدبيات الفقهية المعروفة بالنوازل[4] والتي توزعت إلى تصورين[5].

3- أنظر الحسين وعزي : نشأة الحركة الثقافية الأمازيغية (1967-1991) تحليل سيرورة تحول الوعي بالهوية الأمازيغية من الوعي التقليدي إلى الوعي العصري، أطروحة لنيل دكتورا الدولة كلية الحقوق الرباط 2000-1999.

4- أنظر عمر بنميرة : النوازل والمجتمع : مساهمة في دراسة تاريخ البادية بالمغرب الوسيط القرن 8 و15/ 1469 م. د. د. ع. كلية الآداب الرباط 1988-1989. . .

5- أنظر : رحمة بورقية : الدولة والسلطة والمجتمع، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ط 1991/1 ص 85.

– أحمد البوزيدي : دور الإتفاقيات التنظيمية في تنظيم العلاقات داخل القصور ببرعة في ندوة : حوض وادي درعة ملتقى حضاري وفضاء للثقافة والإبداع منشورات كلية الآداب أكادير 1996 ص 93.

ينطلق التصور الأول من خلفية عدم معايشة العرف في الغالب ونقص معرفته به، ويصدر عن سلم قيم عليا مقدسة تنظر إلى العرف باعتباره ممارسة جاهلية يقضي منطق الشرع القضاء عليها. ويمثل هذا التصور فقهاء المدن في فاس ومراكش.

بينما ينطلق التصور الثاني من احتكاك مباشر ومعايشة للعرف وامتلاك قدر كبير من معرفته. لهذا يقر ويجيز العمل به حسب مبدأ "المسلمين على شروطهم"؛ ويسود هذا التصور لدى فقهاء سوس.

هكذا قبل وأثناء الفترة الاستعمارية حظيت الأعراف بقدر كبير من الاهتمام[6]، في إطار البحث عن الصيغ القادرة على فهم مفاصل المجتمع المغربي للتحكم فيه وتوجيهه.

ويتفق جل الباحثين على أن السوسيولوجيا الكولونيالية تحتفظ بنصيب مهم من المصداقية، خصوصا من الناحية الإجرائية والميدانية بالنظر لرصيد الأبحاث المنجزة الغنية كميا والمتنوعة كيفيا. والتي تشكل المنطلق لأي دراسة في هذا المجال، رغم أنها تنطلق من خلفية سياسية وفكرية صادرة عن النزعة المركزية الأوربية التي تنظر إلى المجتمعات الأخرى من موقع المكلف بتحديثها[7].

ويلاحظ أن أغلب الأبحاث ترتكز في الفترة الممتدة من سنة 1915 إلى سنة 1961[8] ومع بداية الاستقلال تلاشى الاهتمام بالأعراف. وتزامن ذلك مع التحول الذي عرفه البحث القانوني الفرنسي منذ بداية الخمسينات، بحيث تم إيقاف الأبحاث في ميدان الاثنولوجيا القانونية، بالنظر للظرفية السياسية التي ميزت هذه المرحلة بتصاعد مطالب حركات التحرير وتنديدها بالأولوية التي تعطيها الاثنولوجيا القانونية للخصوصيات على حساب ما يواقف انسجام ووحدة المجتمع[9]. ومن ثم اتجهت الدراسات للتخلي عن الاهتمام بالأعراف والقوانين المنتجة من قبل المجتمع لصالح القوانين التي تنتجها السلطة التشريعية.

6- أنظر : إدمون بورك : البعثة العلمية بالمغرب، العلوم الاجتماعية والسياسية في عصر الامبريالية. في المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع عدد 5-6-1985 ص 153-174.

7- Cf : Jacques Vanderlinden : Op. Cit P. 9.

8- أنظر لائحة الأبحاث حول الأعراف الأمازيغية في : أحمدون عبد الخالق، القوانين العرفية بالمغرب : قانون ماسة (إداومط نموذجا)، مجلة كلية الآداب تطوان عدد 8 سنة 1987 ص 23-25.

9- Cf. Jean Robert. Henry : La redécouverte du droit comme enjeu politique culturel et comme objet sociologique in; Droit et environnement sociale au Maghreb-CNRS-FAA-1982 P. 175 et suit.

وهكذا سنجد البحث العلمي في مجال القانون بالمغرب منذ تأسيس الجامعة المغربية متأثرا بالتجربة الفرنسية، سواء من حيث المواد المدروسة أوطرق التدريس [10]. وتميزت الأبحاث المنجزة بسيادة المقتربات الوصفية[11]، ولا يتعدى انشغالها ما تصدره السلطة التشريعية من قوانين، وتعتبر كل تحليل خارج القواعد والأحكام من اختصاص العلوم الاجتماعية الأخرى[12].

وطالما أن الأعراف في جانب مهم منها لا تحظى بالاعتراف الرسمي فإنها تبقى خارج دائرة الاهتمام. إذ يتم اختزال الظواهر القانونية في كل ما هورسمي[13]. ومن جهة أخرى تندرج الأعراف فيما تعتبره الأبحاث التي اعتمدت المقترب الماركسي من بقايا نظام الإنتاج ما قبل الرأسمالي، وتتوقع أن يندثر كما اندثرت الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي أنتجته[14]. ويشكل إيلاء هذا المقترب الأهمية للرؤية الاقتصادية للصراع وتركيزه على الانقسامات الاجتماعية الكلاسيكية العمودية سببا لاستبعاد الأعراف من دائرة التحليل التي يمكن دراستها باعتماد الرؤية الثقافية للصراع الاجتماعي المرتكزة على الانقسامات الأفقية بناء على منطلقات ثقافية.

فما يلاحظ من خلال استعراض أغلب الندوات التي انصبت أشغالها على تدارس وضعية القانون بالمغرب[15]، أن هناك إهمالا يكاد يكون تاما بكل ما له ارتباط بالأعراف الأمازيغية. فقد ساير اغلب الباحثين الدولة وحاجتها للقانون في إنجاز أبحاث ودراسات سواء في القانون العام أوالخاص. ويتميز التراكم الحاصل في هذا المجال بربط المواضيع المدروسة بالأحداث الظرفية، إذ كلما طرأت تغيرات أوإصلاحات على مستوى أحد القوانين إلا وواكبته موجة من الأبحاث والدراسات، فيما تبقى القضايا التي لا تضبطها النصوص الرسمية خارج أية محاولة للتحليل. إن انسياق

10- Cf. Khalid Naciri : La problématique de l'Etat et du droit au Maroc, in RMDED N° 8. 1984. P. 192.

11- Cf. Khalid Naciri : Quelques réflexions sur des problèmes d'épistémologies juridiques. In RMDED. N° 10. 1985. P. 146.

12- Cf : Omar Aziman : Rapport introductif. In colloque droit et environnement social au Maghreb op. cit. P. 1C.

13- Cf : Mohamed Guessous : Mutation sociale et crise des fondements de l'action. Régulatrice du droit, in «droit et environnement social au Maghreb» op. Cit. P. 191.

14- Cf : Khalid Naciri op. Cit P. 156. et suv.

15- Cf. Colloque : 25 ans de droit au Maroc in. RJPEM N° 10. 1981.

- Colloque : Droit et environnement sociale au Maghreb op. cit.
- Colloque : Droit et pratique au Maroc faculté du droit Fès, 1995.
- Colloque : Indépendance nationale et système juridique au Maroc. ED La porte-Rabat. 2000.

الباحثين مع المنطق الرسمي المستنسخ تماما من النموذج اليعقوبي الفرنسي جعلهم لم يفكروا قط في القيام بمراجعة نقدية لعملية استيراد نموذج لا يستجيب لحاجيات المجتمع[16].

ترجع العوامل الكامنة وراء سلوك الباحثين بالمغرب إلى سيطرة فكرة ارتباط الأمازيغية بالاستعمار وتمزيق الوحدة الوطنية على مخيالهم الجماعي، منطلقين من فكرة أن هوية المغرب عربية إسلامية خالصة. وقد يعود السبب إلى انحصار الأعراف على مستوى الواقع أمام هيمنة القوانين الرسمية، مما قلل من الوقائع التي من شأنها أن تكون مادة للتحليل. لذلك أدرجت في إطار العناصر التي عفى عليها الزمن ولا أهمية لها وتنسب إلى التمرد والفوضى[17] والقبلية والنزعة الجهوية.

ينضاف إلى ذلك عامل ابستمولوجي معرفي، يرتبط باتجاه الباحثين المغاربة إلى إحداث قطيعة مع أبحاث الفترة الاستعمارية التي ركزت على وجود خصوصيات المجتمع المغربي وأولت أهمية للخصوصية الأمازيغية.

وقد شكلت الظواهر القانونية أحد انشغالات الباحثين في السوسيولوجيا، إذ ظلت إنتاجات بول باسكون ونجيب بودربالة، ومقولة الطبيعة المركبة للنظام القانوني المغربي[18] حاضرة بقوة في كتابات الباحثين. إذ لم يتم لحد الآن نقدها وتقييمها ووضعها في إطار يسعى لإيجاد مكانة ما للسوسيولوجيا القانونية في كلية الحقوق التي ظلت مطمحا لجانب من الباحثين[19]، فمن شأن هذا التخصص أن يعيد العديد من الإشكالات العلمية التي سبق للسوسيولوجيا الكولونيالية أن عالجتها وأن تعيد النظر في العديد من الفرضيات وتراجع المناهج المتبعة، واقتصرت المبادرة على بعض الباحثين أغنوا هذا المجال بأفكارهم وانتاجاتهم الرصينة[20].

16- أنظر محمد أركون : رهانات المثاقفة بالمغرب الكبير بعد الاستقلال، مقاربة تاريخية وانثروبولوجية مجلة فكر نقد عدد 1999/19 ص 27.

17- أنظر محمد أركون مرجع سابق ص 28.

18- Cf. N. Bouderbala. Et P. Pascom : Le droit et le fait dans la société composite-Essai d'introduction au système juridique marocain. BESM N° 117. 1970.

19- Omar Azziman : Dépendance et connaissance du droit Marocain : un nouveau plaidoyer. Pour la sociologie juridique on R.J. P. E. M. N° 10. 1981.

20- Cf. Rahma Bourquia : Droit et pratiques sociales : Le cas des Nawâzil au XIXè siècle. In Hespéris-Tamuda Vol XXXV. 1997 P. 131-145.

- Tozy M. Quelque. Cas de production indigène de droit, in «droit et environnement au maghreb» op. 83-183.

ولا شك أن النظام التعليمي السائد يتحمل قدرا من المسؤولية، إذ مع التضبيق على الدراسات السوسيولوجيا (=اغلاق معهد السوسيولوجيا) وعدم تدريس هذه المادة في كلية الحقوق، اقتصر الاهتمام بالأعراف على الخصوص على مبادرات فردية معزولة دون سند مؤسساتي[21]. وانشغالا للباحثين في ميدان التاريخ الاجتماعي للبوادي المغربية[22].

فما يلاحظ لدى جل الأساتذة المكلفين بتدريس مادتي النظم القانونية وتاريخ المؤسسات والوقائع الاجتماعية، أنهم يحرصون على أن تكون لدى الطلبة معرفة بوقائع ومؤسسات الرومان واليونان وغيرها. وعلى اطلاع على قوانين حمورابي في بلاد الرافدين والألواح الاثنى عشر بروما. لكن قد يتخرج الطالب من كلية الحقوق دون أن تكون له أدنى معرفة أولوية بالمؤسسات الأمازيغية ولا أن يكون على اطلاع على الأعراف خصوصا تلك المدونة.

إننا والحالة هذه أمام وضعية فراغ معرفي يفرض حشد الأدوات المعرفية لملئه وتجاوز المناخ الثقافي والنفسي الذي لا يسمح بدراسة إلا ما هومسموح به اجتماعيا ورسميا. لذا تبدومسألة القيام بدراسات تعتمد التحليل النقدي والإيجابي للأعراف الأمازيغية جد ضرورية، خصوصا أن أزمة معرفتها تواكبها أزمة على صعيد الواقع.

II- الأعـراف الأمـازيغـيـة في ظل الدولة التـقليـدية بين الاستمرارية والتعايش

تثبت الخبرة التاريخية أن الأمازيغ كونوا مقدرة على الاحتفاظ بهويتهم، حيث استمرت القوانين والأعراف التي وضعوها وعاشوا في ظلها منذ تواجدهم على هذه الأرض عبر آلاف السنين وعبر قناة اللغة الأمازيغية في العديد من المجالات إن لم يكن في أغلبها[23]، بالرغم من تعاقب التيارات الغازية وتتابع الإمبراطوريات المحتلة. إذ تميزت علاقاتهم بالوافد من الحضارات بطابع التفاعل والرفض. ومن مظاهر هذا

21- أنظر أحمد أرحموش : القوانين العرفية الأمازيغية مطابع أمبريال 2001.

22- Cf. Hamam (M) : Coutumes inédites des QSURS ayt Ihya in Hesperis-Tamuda. 1987.

- Adha (M) : Le droit coutumier des aït atta d'aoufous, Sud-est maricain, in awal N° 24 2001.

- عمر أفا : قراءة تاريخية في ألواح سوس والأطلس الصغير، مجلة آفاق. عدد 9 يناير 1982. ص 39-49.

23- أنظر أحمد أرحموش : العرف والقوانين كرافد من روافد الثقافة الأمازيغية : نموذج ألواح جزولة. في الثقافة الأمازيغية بين التقليد والحداثة أعمال الدورة الرابعة لجمعية الجامعة الصيفية بأكادير مطبعة المعارف الجديدة 1996. ص 232.

التفاعل أنهم كانوا يحرصون على الاحتفاظ بأعرافهم وتقاليدهم والتعايش مع الأنظمة القانونية الوافدة. لذلك استطاعت الأعراف الاستمرارية بالتحصن في الإطار القبلي، فيما اكتفت الشرائع الوافدة بتسيير شؤون الدولة والحكم. هكذا نجد الشريعة في الفترة الإسلامية منحصرة في المدن التي احتضنت العلماء والمساجد والمدارس، وبقيت البوادي إلى حد ما تحت تأثير القيم الإسلامية على مستوى الطقوسي والشعائري دون جانب المعاملات التي ظلت خاضعة لضوابط المصلحة وحاجة الجماعة. ولم تعمل الطرق الصوفية التي عملت على ألا يبقى الإسلام كمنظومة شاملة محصور في الحواضر وأن يتسرب إلى القبائل[24] إلا على التأثير في ضمائر الأفراد وتقويم سلوكاتهم وجعلها منسجمة مع الشرع. ولم تتطلع إلى تغيير التوجيهات العامة للقبائل بل نجد الطرق الصوفية ذاتها متأثرة بالعادات القبلية، إذ أصبح النظام القبلي يحوي الزوايا ويتضمنها كعناصر أساسية في تشكل قيمه.

وطالما لم يكن واردا في أجندة اهتمامات الدولة آنذاك سن سياسة تشريعية توحيدية وموحدة تطبق في جل المناطق والجهات وتخضع لها كافة الفئات الاجتماعية فقد بقي العرف البديل المحلي للشرع معبرا عن بنية اجتماعية وسياسية متناقضة تحرص على الحفاظ على تلاحمها ووحدتها وترغب في الاندماج في المجتمع الشمولي[25].

وقد يصعب على الباحث العثور عن بعض المؤشرات الدالة على رغبة النخب الحاكمة في القضاء على العرف وتعميم الشرع على كافة أنحاء البلاد. طالما أن متطلبات الدولة من رعاياها في تلك الفترة كانت سياسية بالدرجة الأولى لا قانونية ولا قضائية، فلم تكن ظروف المجتمع المتسمة بكثرة الاهتزاز وقلة الاستقرار تسمح بإقامة جهاز يتكلف بتطبيق الشرع. وتجسدت المتطلبات الأساسية للدولة في الولاء للسلطان ودفع الضرائب واحترام السلم والنظام؛ وكل خروج عن هذا يستثير غضب الدولة ويستلزم التقويم بالقوة [26]. لذا ليس غريبا أن نجد السلطان في تنقل دائم إما للتفقد وإما للزجر[27]. وتكشف حركات الحسن الأول على سبيل المثال كيف تم عبور منطقة زمور كنموذج لعشر مرات دون أن نجد أي قرار سلطاني لإزالة العرف[28] بل

24- أنظر رحمة بورقية مرجع سابق. ص 40.

25- أنظر رحمة بورقية مرجع سابق. ص 82.

26- Ben ali (Driss) : L'Etat marocain Pré-colonial, in Al Asas N° 56, 1983 P. 28.

27- Laroui Abdellah : Les origines sociales du nationalisme marocain (1830-1912) Paris Maspero 1977 P. 153.

28- Cf : Nordmen Daniel : Les expéditions de My. Hassan : essai statistique, in hespéris-Tamuda, N° 19, 1980-1981 P. 123-152.

وافق هذا السلطان على تطبيق الأعراف المحلية بسوس سنة 1985 مقابل الاعتراف بسلطته من طرف السكان(29). وبما أن المخزن لم يكن يتوفر على التقنيات والوسائل وعلى القدرة للتدخل في إدارة المجال(30)، فقد تمكنت القبائل ككيانات سياسية ذات هوية يقودها مجلس أوشيخ(31) من إدارة شؤونها المحلية والتمتع «باستقلال ذاتي سياسي محلي». مما ساهم في الحفاظ على أساليب العيش والتنظيمات المحلية. ولهذا ظلت القبائل خاضعة للدولة من الناحية السياسية مع الحفاظ على أعرافها وتقاليدها؛ ولم يكن السلطان يتدخل في الحياة الداخلية للقبائل، ما لم تثر مشكلا سياسيا، وإنما يعمل على إشراكها في الحدود والمقاييس اللازمة في مجابهة المشاكل المطروحة أمام البلاد قاطبة(32). وقد ظهرت بوادر تراجع الأعراف لما عمد المخزن إلى تعيين قيادات محلية لتسيير شؤون القبائل، على خلاف ما درجت عليه القبائل في تقنين مؤسسة «أمغار» بجعلها في منأى عن كل شخصنة أواستغلال للنفوذ بحيث ظلت سلطة امغار ذات مهام تنفيذية منذ أمد يصعب تحديده إلى منتصف القرن19 تقريبا (33). ومنذ هذا التاريخ شرعت القيادات المحلية في تركيز سلطة المخزن دون أن تكون معنية بتطبيق الشرع في فضاء متمسك بأعرافه وتقاليده، بل إن استمرارها في مواقعها فرض عليهاالاستعانة بهذه الأعراف في ممارسة سلطتها(34). بموازاة إزالة أوتقليص مهام المؤسسات المحلية ذات الطابع الجماعي واستبدالها بنوع من النفوذ الشخصي المستبد(35).

ويوسع الدارس أن يخلص إلى أن افتقاد الدولة للوسائل التأثير والتوجيه المساعدة على ضمان نوع من الامتداد والانتشار للمشروع المجتمعي الدولتي ساهم في تعايش الأعراف مع الشرع، في إطار من التفاعل وتكامل الأدوار. وقد تغيرت هذه الوضعية

29- El qadery : L'Etat nation et les berbères, le cas du Maroc, thèse de doctorat, Université Paul Valéry, Montpellier Chapitre VI P. 62.

30- Naciri (Mohamed) : L'aménagement de l'espace territorial au Maroc, in Baduel (PR) : Etats, territoires et terroirs au Maghreb. CNRS. Paris 1985. P. 227.

31- أنظر عبد الله حمودي : الشيخ والمريد : النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة ترجمة عبد المجيد جحفة دار توبقال ط 1، 2000، ص 101.

32- أنظر جرمان عياش «الوظيفة التحكيمية للمخزن» في دراسات في تاريخ المغرب ط. مطبعة النجاح الجديدة 1986 ص 154.

33- أنظر محمد حمام : الحضور المخزني بواد دادس خلال النصف الثاني من القرن 19: شياخة محمد بن علي السدراتي نموذجا في ندوة «حوض درعة ملتقى حضاري وفضاء للثقافة والإبداع» منشورات كلية الآداب بأكادير 1996 ص 80.

34- Paul Pascom et M. Naji : Les rapports du Makhzen avec ses Marges au XIXème siècle : Le cas de la maison d'illagh in A. A. N. 1983.

35- أنظر محمد عبد الباقي الهرماسي : المجتمع والدولة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية 1987 ص 28.

رأسا على عقب بإرساء الدولة الحديثة مع الحمايتين الفرنسية والإسبانية. فقد استطاعت الدولة الحديثة التحكم في مختلف مظاهر التمايزات البشرية، الترابية والثقافية والدينية واللغوية[36] وستدخل الأعراف مرحلة التعايش المتفاوت بشروع سلطات الحماية في وضع قوانين حديثة تواكب تغلغل الاستعمار.

II- الأعراف الأمازيغية في عهد الحماية بين بداية التراجع والتعايش المتفاوت

يبدوأنه من غير المفيد سرد كل المعطيات المرتبطة بوضعية وحال الأعراف الأمازيغية في هذه المرحلة، ولا التدقيق في مسلسل صياغة فرنسا «لسياستها البربرية» طالما أن هناك العديد من الأبحاث والدراسات تناولت هذا الموضوع[37]. لكن الشيء المؤكد أن المستعمر قد عمل على الحفاظ على المؤسسات الأصلية والتقليدية التي احتضنت الأعراف وضمنت استمرارها وديمومتها؛ إذ أخضعها لشبكة من الإداريين والعسكريين تراعي ضرورة الضبط الأمني والعسكري. فلقد ظل الهاجس الكبير لدى سلطات الحماية في الفترة الممتدة ما بين 1934 - 1912 التحكم في المجال الترابي وتوحيده تحت راية السلطان وتنظيم المجتمع وإخضاعه لسلطة الإقامة العامة مع احترام الخصوصيات المتنوعة الثقافية واللغوية والاجتماعية والدينية والسياسية والعمل على استغلال وتوظيف هذا التنوع والتركيز على التمايز في اتجاه تعميقه، مما جعل سلطات الحماية تدرج الأعراف ضمن مسلسل تحكمه أهداف وغايات إبقاء الواقع كما هولخدمة أهداف السيطرة.

وقد شددت الأبحاث والدراسات النظرية منها والميدانية التي وظفت لمعرفة المغرب بكل مكوناته[38] على خلاصة مركزية مفادها افتقاد المغرب للوحدة والانسجام على مستوى البنية القانونية. وروجت الأبحاث التي اهتمت بالأعراف[39] لأطروحة تناقض

36- أنظر محمد الناصري : مراقبة المجال الترابي أو تنمية مأزق السلطة منذ قرن من التحولات الاجتماعية في المغرب، مركز طارق بن زياد لأبحاث والدراسات ط. 2000 ص40.

37- من هذه الأبحاث راجع : عبد الحميد احساين : أصول سياسة فرنسا البربرية إلى غاية 1930 د. د. ع. كلية الآداب الرباط 1987.

– امحمد المالكي : الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ط 1، 1993.

38- أنظر إدموند بورك، البعثة العلمية بالمغرب : العلوم الاجتماعية والسياسية في عصر الإمبريالية في المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع عدد 5-6-1985 ص. 153-174.

39- أنظر لائحة الأبحاث حول الأعراف الأمازيغية بالمغرب في : أحمدون عبد الخالق : القوانين العرفية بالمغرب : قانون ماسة إداوسط نموذجا مجلة كلية الاداب تطوان عدد 1997/8 ص 23-25.

40- Cf. : Agenron (C. R) : Politiques coloniales au Maghreb, Paris, PUF 1937 P. 110 et suiv.

هذه الأخيرة مع الشرع. ووجدت في اشتمالها على بعض المبادئ المعروفة في القوانين الحديثة ما يجعلها قابلة لأن تتسجم مع التجربة القانونية الفرنسية[40].

وهكذا شرعت الحماية في وضع إجراءات وتدابير تبرز الخصوصية الأمازيغي وكان أولى هذه التدابير إصدار ظهير 11 شتنبر 1914 القاضي بأن القبائل البربرية تبقى شؤونها جارية على مقتضى قوانينها وعوائدها تحت مراقبة حكومة منظمة، وانتقل القضاء العرفي كاختصاص الجماعة إلى المحاكم العرفية التي كانت أحكامها لا تحوز قوة الشيء المقضي به، بل مجرد قرار للاستئناس بها أمام المحاكم الفرنسية لا أقل ولا أكثر[41]. وقد استكملت سلسلة هذه الإجراءات بصدور ظهير 16 ماي 1930 الذي يروم «تنظيم سير القضاء في القبائل ذات العوائد البربرية التي تخضع للمحاكم التي تطبق الشرع».

ورغم معارضة الحركة الوطنية لهذا الظهير خصوصا الفصل السادس منه، فقد استمر عمل المحاكم العرفية إلى بداية الاستقلال. وعلى المستوى التشريعي وبتقنين الحماية لكافة الميادين باستثناء الأحوال الشخصية والجنسية[42] ظلت الأعراف خارج أية إمكانية لمواكبة عملية التحديث القانوني. وستتوقف عملية تطور هذه الأعراف بإزاحة الاستعمار لدور الجماعة[43] التي كانت الجهاز المكلف بإنتاج وتحصين الأعراف بل إن عملية تدوين الأعراف في شكل اتفاقيات وألواح سينتهي التعامل بها[44].

فقد عمدت سلطات الحماية إلى تدوين الأعراف المحلية لتسهيل مأمورية ممثلي الاستعمار في التحكم وتنظيم السكان. وهوما اعتبره البعض توقيفا للأعراف وتدميرا لها وإخراجها من دائرة التوافق في الجماعة[45]، لكن هذا التدوين قد أفاد الباحثين خصوصا بعد الضياع الذي لحق بعض الأعراف التي كانت في منآى عن التدوين.

وهكذا فإن اهتمام فرنسا بالأعراف وإعطائها مكانة مركزية في الأبحاث والدراسات والعناية التي حظيت بها في التنظيم والبنيان القانوني، لم يكن في اتجاه

41- أنظر الحسين وعزي مرجع سابق ص 34.

42- أنظر أحمد إد الفقيه : القانون المغربي بين ثالوث العرف والشرع والتشريع في مجلة المرافعة عدد 1992، 1، ص68.

43- أنظر رشيد الحسين : أزمة المؤسسات التقليدية بالبادية المغربية عن المجلة المغربية للإدارة المحلية والتمية عدد 19-1991 ص 93.

44- أحمد البوزيدي : دور الاتفاقيات التنظيمية في تنظيم العلاقات داخل القصور بدرعة في ندوة : حوض درعة، ملتقى حضاري مرجع سابق ص 98.

45- Cf : Najib Bouderbala : Aspects de l'idéologie juridique coloniale. In R. J. PEM. N° 4, 1988 P. 108.

46- وارد في محمد مالكي مرجع سابق ص 199.

المحافظة عليها لكن في اتجاه إحلال القوانين الفرنسية محلها. يقول جورج سودن[46] جب جمع العادات البربرية للمحافظة عليها وتخليدها، إذ هي محكوم عليها بالاندثار أمام قانون أرقى (...) وإذا كانت العادات البربرية لا مناص لها من الاضمحلال أمام شرع مدون، فلماذا لا تضمحل أمام شرعنا نحن الفرنسيين؟ ألا يمكن أن يتبنى البربر في يوم من الأيام الشرائع الفرنسية؟».

ان مثل هذه المواقف تكشف تلك النظرة السلبية التي كونتها الحماية عن الأعراف بدعوى أنها غير قادرة على مواكبة التطور. فقد بقي مجال تطبيق الأعراف (بدعوى انها غير قادرة على مواكبة التطور) محصورا في المجالات التقليدية بل تركت مكانها في بعض الجوانب التي تخدم مصالح الاستعمار. وهكذا نجحت الحماية- بإرسائها أسس الدولة الحديثة وتوفير الوسائل والأدوات اللازمة لضبط المجال الإداري والاقتصادي والاجتماعي حيث فشل «المخزن» - باستيعاب ما يسمى بلاد السيبة[47]، وبالتالي أصبح مشروع الدولة الحديثة يتجسد واقعيا فترة الاستقلال في تصورات الحركة الوطنية[48] التي رأت في اعتناء فرنسا بالأعراف إرادة لتعميق نطاق التمييز بين الأمازيغ والعرب، وتحويل التعايش بين الشرع والعرف إلى نوع من التنازع وأن العناية به تتنافى ومطالب الوحدة الوطنية. في حين أن الأعراف الأمازيغية ليست سوى نتاج موضوعي وتاريخي للقبائل الأمازيغية، وقد كانت هذه الأعراف موجودة قبل التدخل الفرنسي وليست من إحداث هذا الأخير.

II- احتضار الأعراف الأمازيغية في عهد الاستقلال واستمرار التعايش المتفاوت

لقد طرحت على المغرب كغيره من البلدان الحديثة العهد بالاستقلال[49] إشكالية التعامل مع السياسة القانونية الموروثة عن الاستعمار وهي كما هومعلوم ميزت شططا بين قطاعات حديثة تخضع للقوانين ومجالات تختص بها الشريعة، ومناطق تطبق فيها الأعراف المحلية. إذ وجدت الدولة نفسها أمام بنية قانونية تفتقد إلى التناسق والتجانس على مختلف الأصعدة[50]. وقد بدت هذه الوضعية للمسئولين غير منسجمة مع الرغبة في بناء دولة حديثة تبحث عن الوحدة وتعمل على نفي تراكمات الماضي،

47- Cf. BENALI Driss : changement de pacte social et continuité de l'ordre politique au Maroc in A. A. N. 1989 P. 55.

48- أنظر جانبا من وجهة نظر الحركة الوطنية في الحسين وعزي مرجع سابق ص 35-36.

49- Cf. Jacques Vanderlinden : ap cit p 60 et suiv.

50- Cf. Bouderbala et P. Pascon : op. cit.

وتسعى لخلق الانسجام وصهر التمايز بين مكونات المجتمع. ومن تم سيبرز مسلسل الإدماج التشريعي لتنظيم المجتمع والتحكم في التناقضات والاختلافات.

فأن ترتفع وثيرة الإنتاج التشريعي[51] في الفترة الممتدة ما بين 1936 و1960 فلأن الدولة كانت مطالبة للاستجابة لرغبة الحركة الوطنية الداعية إلى توحيد ومغربة القوانين[52]، وفك ارتباط بكل ما من شأنه في نظرها أن يهدد الوحدة الوطنية. وكانت أولى الإجراءات التي اتخذت مباشرة بعد الاستقلال إصدار ظهير سابع مارس سنة 1956 القاضي بإلغاء القسم الجنائي العرفي الذي كان موجودا بالمحكمة العليا الشريفة، وبعده ظهير 14 أبريل سنة 1956 الذي أحدث المحاكم العادية لتحل محل المحاكم العرفية وأيضا ظهير 25 غشت سنة 1956 القاضي بإحداث محاكم على رأسها حكام مفوضين في دائرة نفوذ المحاكم العرفية[53]. ولربما كانت هذه الإجراءات بما اتسمت به من ارتجالية وسرعة وراء انفجار الاحتجاجات في منطقة تافيلالت والريف[54] وهي كما يبدولا تعدوأن تكون من مظاهر الوعي والشعور بالتمايز وشكل من أشكال الدفاع عن الهوية على الطريقة التقليدية وآخر احتجاج للدفاع عن الأعراف.

وإذا كان التفسير السائد لتلك الأحداث، والذي لا زال البعض يردده حتى الآن يربط تلك الأحداث بعودة السيبة وتمرد القبلية ضد الدولة الأمة فإنه يتغافل أن تلك الأحداث هي كذلك تعبير عن استياء وتدمر، قد يحدث في كل مجتمع عندما يتعرض نظامه القانوني للاختراق والتعويض الفجائي بنموذج غريب عنه[55]. فلم تأخذ النخب المدينية بعين الاعتبارات أن أي بناء تشريعي يجب أن يوافق الحقيقة الاجتماعية والإنسانية ولوعلى وجه التقريب قبل أن يتم الإقرار بصفة نهائية تعويض أي من القوانين[56]. ذلك أن اغلب عناصر هذه النخبة يجهلون الواقع السوسيولوجي للبلاد[57]

51- Cf. Abdallah saaf : de la politique juridique au Maroc, in droit et environnement social au Maghreb. Op. Cit. p. 261.

52- Cf. Abdelaziz : Cherkaoui du droit Marocain à travers la législation in R. J. P. E. M. N° 10 P. 173-176.

53- أنظر عبد الهادي بوطالب : تقييم قانون 26 يناير 1965 حول توحيد القضاء ومغربته وتعريبه في : المجلة المغربية للقانون والسياسة والاقتصاد عدد 10، 1981، ص 17.

54- Cf. Elquadery. op. cit Chapitre Vp. 14-26.

55- الإدريسي العلمي : القانون الوضعي واسترجاع الصحراء في المجلة المغربية لقانون والسياسة والاقتصاد عدد 3، 1977 ص 103.

56- Cf. Ben Achour Yadh : Mutation culturelle et juridique : vers un seuil de modernité, in R : Juridique tunisienne N° 1-2, 1990. P. 58.

57- Cf. Leveau Rémy : Le fellah marocain défenseur du trône. FNSP. 1976 P. 22.

ولهم تكوين لا يسمح بمعرفة بلدهم إلا من خلال دواتهم وينظرون إلى الشعب في الغالب عبر قوالب جاهزة مأخوذة من الخارج[58].

وهكذا اتجهت الدولة لإعادة النظر في دور البنيات التقليدية ومكانتها، إذ أصبحت غير قادرة على مواكبة وتحقيق الأهداف المنشودة[59]. فالبنيات التقليدية التي احتضنت لقرون ممتدة الأعراف الأمازيغية وأمنت لها الاستمرار أصبحت في طور الانحلال مع النهج التحديثي. فقد أعاد هذا النهج هيكلة المجتمع على أسس بديلة بإدماج كل الشرائح الاجتماعية في المنظومة القانونية والإدارية للدولة[60]. ويبرز التوجه لتهميش الإطار القبلي كإطار تقليدي لا يتجانس مع المشروع الذي يلازم الدولة الحديثة للوصول إلى القضاء عليه كعقلية وكعلاقة تربط بين الناس[61]. وصاحب ذلك بداية تفكك بنية المجتمع القروي وتحويل ولاء الموطن للقبلية إلى الولاء للدولة.

ورغم تلاشي دور القبلية كمؤسسة إدارية واقتصادية ونهج استراتيجية التنمية من الأعلى بشكل يتجاهل الخصوصيات المحلية والثقافية، مما ساهم في تعثر وثيرة تحديث العالم القروي. فإن استمرار الدولة في الإنتاج اللامحدود للتشريعات الحديثة التي تتطابق في أغلب الأحيان مع مجتمع لم يوجد بعد ولم يطالب بها[62]. قد سمح للعديد من الأعراف بالاستمرارية. ومن مظاهرها التمسك بالجماعة السلالية لتسير شؤون القرى، بالرغم من إحداث المجالس المحلية،إذ تتكفل بتدبير شؤون القرية التي تكتسي طابعا جماعيا أوتتطلب قدرا من التعامل والتكافل[63]. وللإدراك المسئولين لأهمية تلك الظواهر في تثبيت سكان البوادي فقد تم إحداث محاكم الجماعات للفصل فيما ينشأ من نزاعات والمتسمة بالبساطة المسايرة لبقايا القيم التقليدية، إذ روعي في اختصاصاتها والمسطرة المتبعة أمامها أن تكون قريبة إلى روح التقاضي في زمن سيادة الأعراف.

58- أنظر واتربوري (جون) الملكية والنخب السياسية في المغرب، ترجمة ماجد نعمة وعبود عطية، دار الوحدة، بيروت 1984 ص 252.

59- أنظر رشيد الحسين : أزمة المؤسسات التقليدية بالبادية المغربية في المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، عدد 1996/16، ص 87-96.

60- Cf. LEVEAU, Rémy op. cit P. 29.

61- رحمة بورقية مرجع سابق ص 120.

62- Cf. Bouderbala (N) : La loi entre la légitimité et la nécessité. in la malif N° 116, 1980. P. 15.

63- من هذه المظاهر تنظيم الرعي (تايسا) تنظيم العمل التطوعي (تيويزي) المخزن الجماعي (أكادير) أنظر الحسين رشيد مرجع سابق ص 91.

خاتمة

وفي الختام يمكن القول أن مسلسل تراجع الأعراف الأمازيغية قد اتخذ عدة أشكال تتراوح بين التراجع التدريجي بفعل عملية التثاقف التي تفرض التكيف والتلاؤم مع تطور المجتمع وبين الاندثار والانمحاء بفعل عملية الاقتلاع والتثاقف الإجباري[64] وقد تبين أن تراجع الأعراف يعود إلى تضافر العوامل التالية :

- تدخل الدولة بشكل لم يسبق له مثيل في احتكار إنتاج القوانين والتحكم في الآلة التشريعية، وقد تم التأثر في ذلك بجاذبية النموذج اليعقوبي الذي يشدد على ضرورة بناء سلطة مركزية تتحكم في القانون وتتوفر على أقصى ما يمكن من القوة.
- قوة إيديولوجية الحركة الوطنية التي روجت لفكر اختزالي توحيدي يحصر الهوية الوطنية في مجرد بعدها العربي الإسلامي ويربط الأمازيغية بالاستعمار وتمزيق الوحدة الوطنية.
- قابلية الأعراف للتراجع نظرا لطابعها الشفوي وتعددها بارتباط مع البنية الاجتماعية التي ترتكز عليها وتجد فيها مجال ديمومتها واستمراريتها والتي اتجهت نحوالاندثار والانمحاء.

64- لمزيد من التفاصيل حول مفاهيم التثاقف الإجباري راجع : Muchielli Alex op. cit. P. 107-108.

ضبط المعجمية الأمازيغية في مجال العرف والقانون

عمر أفا، كلية الآداب، الرباط.

I- مدخل للاختيار المنهجي

نقف الآن على عتبة التأسيس المعجمي في اللغة الأمازيغية ونحن في حاجة إلى كثير من بدائل الكلمات والمصطلحات التي كنا نستعملها في اللغات الأخرى حتى نتمكن من الانتقال باللغة الأمازيغية، بل والإقلاع بها من مستوى الخطاب الشفوي والاستعمالات اليومية البسيطة إلى مستوى الخطاب التعليمي الأكاديمي والإنتاج الكتابي والبدائل التي نحن في حاجة إليها من قبيل كلمات : التعليم والحضارة والنهضة والتاريخ والمقاومة والتقدم والفلسفة والتربية والاستقلال والتنمية وغيرها، فالأمر الآن يختلف تماما عن السياق الشفوي والاستعمال العفوي.

ولذلك ففي المراحل الأولى التي يسعى فيها الباحثون للتأسيس المعجمي في اللغة الأمازيغية، هناك ضرورة ملحة لبذل مزيد من الجهد في سبر أغوار هذه اللغة لضبط المصطلح في مختلف المجالات الاقتصادية : في الفلاحة والصناعة والتجارة، وفي المجالات الاجتماعية : في العادات والتقاليد ومختلف الفنون والعلوم، وفي المجالات السياسية: في الإدارة والأعراف والقوانين وتسيير مختلف المرافق والشؤون.

وإن ضبط المعجمية في مجال العرف والقانون، مما نحن بصدده، له مدخلان على سبيل الاختيار المنهجي: وهوعملية إجرائية لا مناص منها لضمان الحصول عل هذا الضبط .

1- مدخل يعتمد على البحث في الجذور والأصول الأمازيغية عن طريق توظيف رصيد لغة أخرى مستعملة وإيجاد بدائل لها من اللغة الأمازيغية بأصول متجذرة، وهي الطريقة التي انتهجها الأستاذ محمد شفيق في وضع معجمه المعروف[1] وقد أسسه انطلاقا من اللغة العربية، وتوظيف رصيدها للتوسل به إلى بناء المعجم الأمازيغي،

1- محمد شفيق -المعجم العربي الأمازيغي، منشورات أكاديمية المملكة العربية (الجزء الأول) النشر العربي الإفريقي الرباط 1990 (الجزء الثاني) مطبعة الهلال العربية للطباعة والنشر الرباط 1996 (الجزء الثالث) مطبعة المعارف الجديدة الرباط 2000، مجموع صفحات هذه الأجزاء 1673 صفحة.

وهوالمسلك نفسه الذي سلكه بعض الفقهاء في وضع معاجم صغيرة أولية في أثناء بحثهم عن مرادفات اللغة العربية بكلمات أمازيغية محلية لأغراض مختلفة، كالأمثلة التي نجدها في بعض المخطوطات والوثائق وهي تآليف صغيرة تشرح ألفاظا عربية ببدائل من اللغة الأمازيغية إما بدافع فقهي أوبدافع طبي ومن بين هذه المعاجم نذكر :

- المعجم المسمى **(السري للسعادة بالحسنى وزيادة)** لمؤلفه المرتيني إبراهيم بن علي الإسافني السوسي[2] وهوقاموس عربي أمازيغي يحتوي على 264 ورقة ويوجد رهن التحقيق والنشر قريبا بإذن الله.

- وهناك **قاموس عربي أمازيغي** آخر لمؤلفه أبوعبد الله بن مبارك[3]، وقد ذكره محمد المختار السوسي في كتاب «خلال جزولة»[4] وتوجد منه نسخة من 6 صفحات .

2- مدخل يعتمد على البحث في النصوص والتوسل بها إلى بناء معجمية بمنهجية شبيهة بالتي اعتمدت في مجال اللغة العربية على النص الشعري، وهوديوان العرب، وكذا على النص القرآني بعد بزوغ الرسالة الإسلامية، ثم على النص الشفوي يجمع ما تبقى لدى القبائل.

ولابأس من الاستعانة ببعض الدراسات في ما يخص المعجمعية العربية[5]، وأن منهجية اعتماد النصوص تعد رافدا من روافد المعجمية وهذا نجد ملامحه لدى بعض الكتابات الأمازيغية القليلة، مثل قرآة النصوص الطبية بدافع التعريف بالألفاظ الشلحية والمحلية، وليس بدافع وضع معجم خاص بهذه اللغة، بل كان الهدف من وراء تلك الشروح هوضبط أسرار هذه الصناعة أوتلك وفهم مصطلحاتها، ونذكر العمل الذي قام به علماء سوس في الطب مقلدين صاحب «**ضياء النبراس**»[6]، وكذا معجم

2- توجد نسخة مخطوطة من هذا القاموس تحت رقم 80 بخزانة مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود بعين السبع بالدار البيضاء وهي قيد التحقيق.

3- توجد نسخة مخطوطة من هذا القاموس تحت رقم 192 بخزانة مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود بعين السبع بالدار البيضاء وهي جديرة بالتحقيق.

4- السوسي محمد المختار-خلال جزولة مطبعة المهدية تطوان (د. ت) الجزء 2 ص 62-63.

5- نذكر أمثلة منها كما يلي :

السمرائي إبراهيم-اللهجات العربية القديمة، دار الخزانة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت 1994 ص96.

أبو العزم عبد الغني- المصطلحات المعجمية وإشكالية الوضع والترجمة، مجلة الدراسات المعجمية، العدد الأول، يناير 2002 ص7.

معتصم محمد- ملاحظات منهجية حول المعجم المصطلحي الثنائي (المفتاح)، مجلة الدراسات المعجمية، عدد 2 يناير سنة 2003، ص91.

6- العلمي عبد السلام الحسني. ضياء النبراس في حل مفردات الأنطاكي بلغة أهل فاس، مطبعة الأمنية، الرباط، 1986.

آخر بعنوان «**المجموع اللائق على مشكل الوثائق**»[7] وهوشرح لمنظومة لأحد علماء واد نفيس باللغة الأمازيغية السوسية تناولت المنظومة مصطلحات العقود والرسوم العدلية لصالح عدول منطقة واد نفيس. ولم يذكر إسم الناظم وكذا إسم الشارح وهذا المعجم من 19صفحة وهوقيد التحقيق والنشر بإذن الله.

وفي هذا السياق نرى ما قام به الأستاذ محمد العثماني في كتابه **(ألواح جزولة والتشريع الإسلامي)**[8] حينما خصص في آخر كتابه لوحات يفسر فيها الألفاظ الواردة في ألواحه العرفية الواردة ضمن كتابه. وكلها لا تستهدف وضع معجم للمصطلح، ولكن هناك أعمال أخرى تهدف إلى هذا الاتجاه، كالذي أطلعني عليه الأستاذ محمد الطيب الصويري، وهومشروعه المعجمي، اطلعت على فكرته وهوما تزال في مراحله الأولى، وقد تبنى المعهد الملكي مبدئيا متابعة مشروعه قصد إنمائه. ولا ننسى العمل المعجمي الذي قدمه الأستاذ أبوالعزم في سلسلة معجمية متواضعة معززة بالصور في عدة لغات ضمنها اللغة الأمازيغية.

ونحن في تتبعنا لبعض هذه الأعمال في اللغة الأمازيغية تحدونا في ذلك رغبة في وضع تصور أولي عن سيرها هذه الأعمال قصد الاستفادة منها والرقي بها إلى عمل معجمي متكامل يشمل مختلف المستويات المذكورة سابقا، دون إغفال ما ينتظر هذه الأعمال من عسر وصعوبة في تعدد سياقها، وخصوصا تلك التي لها صلة بالخصوصيات المحلية التي لا نريد التهويل بحجمها، سيما والعمل المعجمي يفترض أن يخترق المشتغلون فيه أغلب النصوص القديمة والنصوص المكتوبة حديثا، سواء في مجال الإنتاج الإبداعي الموسع أوفي مجال الترجمة والتفسير، مباركين مبادرة الأستاذ جهادي في النص الذي يترجم فيه معاني القرآن الكريم[9].

II- نموذج لمعجم مفتوح

ورغبة منا في جعل هذه المساهمة مساهمة عملية بادرنا إلى تقديم نموذج مفتوح للمصطلحات والألفاظ في مجال العرف والقانون، وقد استثمرنا لهذا المشروع مبدئيا تلك الشروح التي قدمها صاحب كتاب: ألواح جزولة والتشريع الإسلامي، ولكننا لم نقف عندها، بل استفدنا من مختلف الأعمال التي ذكرناها في هذا التقديم. وإن

7- توجد لدينا ثلاث نسخ من هذا المخطوط ونحن نعمل على تحقيقه بتوفيق من الله.

8- العثماني محمد - ألواح جزولة والتشريع الإسلامي - رسالة دبلوم الدراسات العليل بدار الحديث الحسنية بإشراف الأستاذ علال الفاسي، مخطوط مصور على القلم رقم 1340 بالمكتبة الوطنية بالرباط.

9- جهادي الحسين- ترجمة معاني القرآن الكريم باللغة الأمازيغية، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء 2003، 428 ص.

الجدلية القائمة بين إنجاز هذا المشروع المعجمي في بنيته العامة وعودته للأصول يضع أمام القارئ ولوفي إطار هذا النموذج المحدود والمتواضع خلال مصطلحات العرف والقانون صورة تخترق بنية المجتمع في مختلف التقاليد والعادات والأعراف، فخلال تتبعنا تلك للألفاظ والمصطلحات ولوفي صورتها المفردة، نجدها مشحونة في شروحها ومضامينها بحمولات اجتماعية وثقافية وقانونية وحضارية أخرى.

ذلك ما نلامسه في قراءة أولية لهذا النموذج، إذ نجد أنفسنا من خلاله أمام مؤسسات اجتماعية وأنظمة بشرية،في تفاعل جدلي فهي انتاج هذه الاعراف والقوانين وهي نفسها التي يتم في إطارها صنع نصوص تلك الأعراف والقوانين.فإنتاج النص العرفي والقانوني والقضائي مرتبط بالواقع الموضوعي الذي يعيش فيه هذا التجمع السكني أوذاك بحيث يتأثر النص بالهوية الثقافية والموقع الجغرافي والأحداث التاريخية[10]، مما يعكس ما تزخر به الثقافة الامازيغية من أعراف وتقاليد وقوانين.

ففي حرف الألف تحيلنا كلمة «ئنفلاس» مفردها «أنفلوس» على مؤسسة هيكلية تعني جماعة مسيّرة تقدمها التعريفات العربية في العهد الموحدي بإسم جماعة «أيت ربعين»، أو «عشرة» أو«سبعين» وتقدمها في العهود اللاحقة في مختلف الوثائق ونصوص الأعراف بمصطلحات : النواب، أوالأعيان، أوالضمّان، أوالشيوخ، وتختصرها بعد ذلك بمصطلح «الجماعت» : الجماعة وكلها مصطلحات تعبر عن مؤسسة تفوض لها القبائل تفويضا تاما سلطة صنع القرار وتنفيذه، فهي سلطة تشريعية، حتى يتم تسجيل نصوص هذه الألواح وإعلانها على القبائل بشتى الوسائل، فتصبح تلك المؤسسة بعد ذلك سلطة تنفيذية فتسعى لتطبيق بنود الألواح لمعالجة مختلف النوازل والوقائع الطارئة بعد ربطها بظروفها المحلية والزمانية، وبذلك فمجلس «ئنفلاس» أومجلس نواب القبيلة مؤسسة تعتبر أشبه ببرلمان متنقل فكل هذه الحمولة نجدها مختزنة في لفظة واحدة[11].

وفي حرف الألف أيضا تحيلنا كلمة«ألواح» على مدونة قانونية تضعها سلطة تشريعية من عموم القبيلة ممن ترضاهم تلك القبيلة، وهم جماعة «ئنفلاس» يحضرها إمام المسجد وفقيه المدرسة، ولا يكتسب اللوح قوته القانونية إلا بعد إعلان بنوده على العموم بجميع وسائل الإعلان الممكنة : بقراءته على كل الأفراد في جمع عام يحضره

10- أحمد أرحموش القوانين الأمازيغية، مطابع أمبريال، الرباط 2001 ج1 ص 69.

11- عمر أفا – تاريخ المغرب المعاصر، دراسة في المصادر والمجتمع والاقتصاد، منشورات كلية الآداب بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء سنة 2002، ص 143-144، وأنظر العثماني، «ألواح جزولة» ص 143-144.

الرجال والنساء والصبيان ويكون ذلك إما من على سطوح المساجد أوفي الأندية أوفي الأسواق، وتشرح بنوده باللغة الأمازيغية، لأن أغلب الألواح كانت تكتب بالعربية، وكثير من مصطلحاتها تبقى أمازيغية الأصل، ومنعا لكل تغيير بالزيادة أوالنقصان في النص التشريعي يوضع اللوح في مكان مصون عند أمين الحصن أوعند إمام المسجد، وتكتب منه نسخ بعدد نواب القبيلة (ئنفلاس) لتكون عند كل واحد منهم، وكان مضمون الألواح يرتبط بالبيئة التي أنتجته ليعالج مشاكل ذلك الوسط المحلي اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا ويتلاءم مع المرافق التي ينظمها في المجالات الفلاحية والتجارية والدينية وتدبير الشأن العام : مما يهم الفصل في أمور السواقي والمطاحن ومعاصر الزيت والرعي، وحماية الأسواق وأمن طرقاتها، وتنظيم المساجد والأضرحة والزوايا، وضبط الالتزامات العامة والتعويض عن الأضرار اللاحقة بالأشخاص والأموال وحفظ الحقوق، وضبط البنود المتعلقة بالجنايات والجنح والمخالفات.

ففي حرف الألف أيضا نقرأ مصطلحات تدل على مؤسسات تنظيمية أخرى، فزيادة على مؤسسة «ئنفلاس» وردت مؤسسة «أكَادير»، و«أكَدال»، ومن العملات : «أدريم»، و«أقاريض»، و«لوجوه»، كما ترد في مختلف الحروف الأخرى مصطلحات لها دلالات : اجتماعية واقتصادية وسياسية.

وهكذا تأتي مصطلحات هذا المشروع ذات حمولة زاخرة بالتقاليد والعادات حاملة لمحتوى حضاري متراكم في جميع الحروف التي تم التصنيف على أساسها.

وقبل أن نصل إلى بعض الاستنتاجات نترك هذا النمودج المفتوح ليكشف عن هذه المضامين في مختلف الحروف الأخرى : وقد رتبناه معجميا كما يلي :

أبـكًـار :نوع من العملة النحاسية وتصرف الموزونة الفضية منها ب 24 بكارا من النحاس وفي الدرهم الشرعي 4 موزونات فضية.

ثـبّي الـعـهـد :ويقال أيضا: قطع الحفير، بمعنى : نقض العهد

اتوّاب :البواب القائم بحراسة الحصن يقال أيضا «أدواب».

أجـاريف :مكان بناء حصن أجاريف ويقال أنه أقدم حصن طبق فيه العرف بجزولة. وهوبناحية تازالاغت قرب أيت عبلا.

أحـلاس :بردعة البغل أوالحمار.

أدجـارن :جيرانه، ومفرده أدجار:الجار.

أدريـم :جمعه «ثدريمن» من كلمة الدرهم، وكانت الموزونة تساوي 6 دراهم عرفية

أراتـن :الوثائق، مثل العقود والرسوم الملكية والارث والتقاييد، ويطلق عموما على كل ما هومكتوب.

ثـرزا أمـان :كسر الماء : قطعه عنه

ثرزا الـشـرع :كسر الشرع : تخلف عن مجلس القاضي الشرعي بعد الاستدعاء

أرفلاس تاسين :يحملون عليه بمعنى يشترون ما أرادوا على حسابه ويؤدي من ماله قسرا.

ثركَم : شتم

أزابـدار :ملتقى سطوح بيوت الحصن العليا

أزّالـو :مرجل نحاسي ضخم معلق في السقف بسلسلة فوق موقد لتسخين مياه الوضوء

ثـزركـَان :أرحية جمع رحى وهي مطاحن الماء، لطحن الزرع والفلفل وما الى ذلك.

ثزعم كَيس :وثق به

أزلو : شظية حديدية تستعمل لرشق رأس عتلة الفاس لتتضبط في عروته.

أزلّيل : كوة الهرى : نافذة المخزن

أزواك : التغريب والنفي

أزرف :بمعنى العرف أوالقانون وهومكتوب أوغير مكتوب، ويستعمل هذا المصطلح في الأطلس المتوسط

أسدرم : الثغرة المحدثة في سياج «الزرب» قصد اختراقه .

أسروض : الدعوة إلى مجلس أولي الأمر

آسكرس : المخلاة، والمراد به : علف دواب الأضياف

إسورا : الصروف : جدول الماء : مجاري المياه

ئسوقّين :الحراطين اوالعبيد.

إشنق : أخذ بتلابيبه (إشنقت)

أضونس : أثره

ئعرّش :امتنع ،عصى

أغوّاغ :المحارب-المنتفض-المشاكس-المشوش.

أفلاك : شيء يقدمه الجاني للمجني عليه بدون تحديد إرضاءاً له

أقاريض : قد يكون من أصل القيراط الموزونة الفضية وهي ربع الدرهم تساوي 12 قيراط

أكَدال مكان معظم، الحمى، ويطلق على أماكن غابوية بها أشجار مثمرة يمنع فيها الرعي وجني الثمار ضمانا للحفاظ على سلامة المحاصيل حتى يتم نضجها، ويعلن سراحها من قبل الجماعة. وجمعه ئكودان

أكَرّام المرابط : الرجل المحترم يطيعه أفراد القبيلة وينزلون على حكمه، وجمعه ئكرامن

أكلّيد : الملك : السلطان جمعه : ئكلدان.

أكَمام عقد للتبرئة من الحلاف له أوعليه وهومن قبل إطلاق الجزء وإرادة الكل فاكَمام : يعني فقرة من القصبة التي تحفظ فيها العقود

ئِلوحت :

لْيـــاْمَـــارَت : أسقطه رمى به على الأرض.

أمـــــــادل : العلامة أمازيغيته "تاماتارت".

صفحة الوجه. ويستعمل لمن لطم غيره على وجهه وأصل"أمادل"

أمـــازيغ : بالمعي الجغرافي هوالسفح (سفح الجبل)

أمثقال وْضاض الحر، جمعه ئمازيغن.

بمعنى مثقال للصبع: أي مثقال لكل أصبع في عمق الجرح أواتساعه، لان الجروح تقاس عندهم بالأصابع، ويؤدى عن كل أصبع

أَمـجـيـوج : مقدارا منصوصا عليه في اللوح وهومثقال من الفضة.

ئمرضـيـن : الفوضى، العاصفة ،الانتفاضة

أمرّيق : عدول ممن يقبل منهم الحلف.

أمـــزداغ : الصفعة

أمزوار : الساكن حديثا بالقبيلة من كلمة "ئزدغ" وليس من الاصول فهوطارئ.

أمزواك أرئيتسوق المقدم

ئمـــــزّوي : من كان مغريا فله الحق أن يتسوق

الجاف، الناشف/ ويطلق على الطالب اوالفقيه الذي لا يحفظ

أمـسـتكّار : القرآن ويتلعثم فيه، او يتلعثم في القراءة عموما.

أمـستكَار : الضامن جمعه ءيمستكارن.

أمـغـار : رب الصَّك : المتسبب، المتهم، المتقاعد.

أمـقـون : الشيخ أوالمقدم.

اتحاد قبلي للدفاع المشترك وهوحلف كبير يتكون من عدة قبائل، يتأسس عرفها على المصالح المشتركة ذات الصبغة العامة بحيث يقررعلى مستوى أعلى ما يهم مسائل الحرب والسلم والعلاقات الخارجية بينماتوجد لهذه القبائل ألواح أخرى تنظم الشؤون المحلية

أمكّسـول : ذات الصبغة الخاصة.

ئناغـــان : من ليس من صميم القبيلة. ويسمونه أيضا: آمزداغ.

أنبـــداد : الإقتتال، الأموات

آنـــــزْلْ : عامل، أوقائم، وهوأحد المكلفين بأمور الحصن.

انضا ف : ما ينخس به الحمار.

إنـفـــا : الحارس، ومنه" تيضاف" : الحراسة

أنـفـلـوس قتل

النائب أو المقدم أوالمعين اوالنقيب أوالعريف أورئيس القبيلة، جمعه ئنفلاس «ايت ربعين» وهم : نواب الجماعة المكلفون بتطبيق

أنمـفـور : الأعراف.

ئـنـيـكـي : الكبير، من الأعيان

أوجوه : جمعه ئناكان، بمعنى الشاهد جمعه شهود، من يعول عليه عموما.

إيخس : جمع وجه : نوع من العملة النحاسية

ئيماغن : وجمعه "إيخسان". وإخسان بمعنى العشيرة.

ئيمزّي : الدبوز: المضاربة باليدين ،العراك.

أركّاي : الطارئ. من إزّاد : بمعنى حضر مؤخرا، طارئ. غريب

لارياش : أن يشتري إنفلاس ذبيحة ونحوها على حساب الجاني

أزيلال : ريش الطير يحشى به القفل الخشبي لينفتح.

اسـفكا : ممر جبلي عال يطل على السهل وهوغير تيزي

اسكوكض : العطاء وهوما يقدمه الجاني لإنفلاس

اكـاديـر : فتح القفل بطريقة غير عادية بمفتاح مزور.

اكـشـوم : حصن منيع مؤسسة للخزن والادخار، وله أعراف خاصة.

الدخول، ويعبر به عن مقدار اتساع الجرح وعمقه ليغرم الجاني قدرا

اكـلـيـف : عن كل أنملة.

الكّاوسـو : خلية النحل

عود على رأسه حديدة معوجة ومحددة وهوالذي يقطع به الزرب

لينصـاف : ونحوه.

- ب -

برّا : الخارج، خارج المنزل أوالبلد

- ت -

تاحكّات : حلف قبلي على هيئة حزب مبني على أساس نحلة تعارض نحلة اخرى هي تاكَورْولت.

تاربعيت : وهي كيل من نحاس تكال به الزيت والسمن وغيرها، وتمثل ربع الصاع البلدي وتسع لترا وستمائة وخمسين غراما بالضبط.

تازرزيت : خلالة عود حاد الرأس تغرز به أفواه الأكياس التي تستعمل لكيل الحبوب وتدعى تاغرارت، وجمعه تبغرغارين ومنها ما يتخذ من الفضة تستعمله النساء حليا.

تاستّيفت : الشق، انشقاق الجدار

تاسوكت : الطريق العام.

تَافكُورْتْ : غرامة مؤقتة تفرض وقت إثمار الشجر يؤديها من جني الثمار قبل إعلان الجماعة عن بداية الجني بعد نهاية "التكَديل".

تافيّاشت : حب أركان، المجفف

تاقبيلت : القبيلة وحدة سكنية أقل من أقبيل.

تاقيّادت : القيادية، وظيفة القائد.

تاكَاّليت س تغزديست : يحلفون تزكية لأحد، الأقرب فالأقرب

تاكصعيت ن لجماعت : قصعة الجماعة : والمقصود الضيافة التي يتناوبونها للواردين.

تاكَماتّ : الأخوة.

تاكَوزولت : حلف قبلي شبيه بحزب سياسي في قبائل جزولة متعارض مع حلف تاحكّات.

تاكَوست : وتد عودي يغرز في الحائط تعلق عليها الثياب ونحوها.

تالوّاحت : صناعة البناء بالتراب بواسطة ألواح خشبية يدك التراب بينها

تاماتارت : الحجة، والعلامة، الرمز

تاموزونت : عملة فضية

تاماتارت : العلامة وهي: طلقتان ناريتان متتابعتان تدلان على حدوث أمر غير عادي في القبيلة.

تامصريت : غرفة متميزة في المنزل، وتستعمل في نفس الوقت قاعة الضيافة والاجتماعات

تامكّرط : العنق في صيغة المؤنث

تاناست : النحاسية : آلة على شكل نصف كرة توضع في إناء واسع به ماء، وتستعمل في نظام تقسيم المياه لسقي الارض.

تانوّاشت : الوشاية.

تانوطفي : مخزن الماء، مياه الأمطار

تاوالا : النوبة : الدولة : تتابع الأدوار، في السقي والحراسة والرعاية، وتتابع سلطة الأشياخ المتعددين على تدبير أمور القبيلة:"التناوب".

تاولا ن طّالب : نوبة الطالب : وجبته المتناوب عليها بين الجماعة.

تاولتيمت : كيل صغير تكال به المواد السائلة كالزيت وما إلى ذلك وتسع بالضبط 350 غراما وتصنع من النحاس أوالخشب.

تايسًّا : الرعي الرعاية، وهي نظام جماعي للتعاون في مجال رعاية الأبقار والمواشي بالتناوب وله أعرافه.

تاربيعت : كيل تكال به المواد السائلة

توزومت : الوسط

توكا: العشب الذي يجمع علفا للبهائم.

توكًّا : شهادة.

توكطّ : عود أومسمار معوج الرأس كالصنارة تفتح بها الأقفال.

توكِّيمت : وهوضم الأصابع على راحة اليد، بمعنى : الجمع وهويدل على وحدة الصف «كَان توكِيمت» بمعنى إتحدوا. «يوت س توكيمت» بمعنى ضربه بلكمة، ويدل على «اللكمة» و«الملاكمة».

تيـزقِّي : الطبـقـة الأرضيـة في الحـصـون، والتي فـوقـهـا تسـمـى: لغـرفت : الغـرفـة. والثالثة تسمى : آكنّارْ أوالهرى

تيضاف : الحراسة. ومن عادة أهل الحصون أنهم يتناوبون عليها بالليل.

تيفلوت : الدفة : الباب

تيـويزي أوتيـويسي : التـعـاون من فـعل : أوس بمـعنى أعن وفي الدارجـة تنطق «التـويزة»، وهونظام جـمـاعي تعـاوني يتم التكافل فـيـهـا على المسـتـوى الجـمـاعي، ولهـا دور في إنجـاز كثـيـرمن الأعـمـال الزراعية في الحرث والحصاد والدراس.

توزالت : المدية أوالسكين

- ح -

لحركت : الخروج الى الحرب، اوالمواكب

لحضار : أجرة الحارس للحصن لأنهم يشارطونه كإمام المسجد.

- خ -

لخواض : النصب، الفساد.

- ز -

زاوگ : استجار.

- ش -

شاريج : الصهريج وهواقتباس لنفس الكلمة العربية.

شبكت : شبابيك ينقل بها الزرع من الفدادين إلى البيادر.

شرض : الأجرة، شرط الفقيه أجرته من الشروط التي تتعهد الجماعة بتنفيذها لصالحه.

شروضات : تكاليف الحصن

- ل -

لكانون : الأسرة جمعه كوانين :أُ سر

لحركت : موكب الخروج إلى الحرب

لكمّيت : خنجرلع غمد فضي أونحاسي.

لمدينت : المقبرة

لعفيت : العافية : النار

لهينت : خنجرله غمد فضي ونحاسي، يلبس كسلاح ويسمى : أَجنوي، أولكوميت، أوتازّيت

لوح : العرف : جمعه الألواح، الأعراف

لوزيعت : نظام جماعي لتقسيم اللحم بناء على الاشتراك في ثمن الذبيحة.

لعزيب : محل السوائم خارج القرية

لمخزن : الدولة

لمرس : نظام جماعي لخزن الحبوب في السهول بوضعها داخل مطامير مغلقة. بدلا عن نظام اكادير في الجبال.

لمكحلت : البندقية

ليحضار : أجرة فقية القرية

- ن -

ناناس آمين : وافقوا عليه

نعر : تعصب، دافع

- ي -

يضفسو : يضاعف

يوت : دمغ : ضرب

يولّ لهند : جبذ الهند لأحد عند الخصام:أي من سل الخنجر ليضرب به أحدا عند المخاصمة

يولّاس أكضرور : أعطى له الغبار: أي قال له : اصنع ما لديك

III- الاستنتاجات

الاستنتاج الأول :

إن الباحث عن الجذور الأصلية للغة الأمازيغية بهدف وضع المعجم لهذه اللغة لا ينبغي أن يُحدث قطيعة بين اللغة الأمازيغية واللغات الأخرى التي تحدّث بها الوافدون إلى بلاد الأمازيغ من الرومان والبيزنطيين والوندال والعرب والإسبان والفرنسيين فإن التلاقح الذي حدث أثناء التفاعل بين اللغة الأمازيغية ولغات تلك الأمم عَبْر هذه القرون قد ترك بدون جدال بصماته في ثنايا مفرادت اللغة الأمازيغية، وعليه فقد نجد فيها كلمات ليست بالضرورة أمازيغية الأصل، ولكنها أَمزغت كلمات تلك الأمم الوافدة فأصبحت أمازيغية بالاحتواء ونرى العبرة في القرآن الكريم الذي قال الله تعالى فيه : «إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون» (الزخرف 3) نجده يتضمن كلمات فارسية وأخرى حبشية وغيرها.

لذلك فلا يضيرنا أن تحتوي اللغةُ الأمازيغيةُ على كلمات غير أمازيغية وقد بادر أغلب الباحثين الجرد إلى محاولة جعل اللغة الأمازيغية تتخلص من كل الكلمات الأخرى مع إيجاد كلمات مفتعلة لا يستقيم بها التواصل، وفي هذا الاستنتاج لا بد أن نذكّر بالقاموس الذي وضعه العلامة محمد المختار السوسي بعنوان (الألفاظ العربية في الشلحة السوسية) وقد أحصى منه ما يقرب من 6000 لفظ [1] من أصل عربي. وقد ذكر منها : اللِّسان : ثلس، واليافوخ : ثخف : الرأس، والأديم : ؤدم، والدم : ثدامن، والماء : أمان وغيرها.

الاستنتاج الثاني :

عدم التهافت على الكلمات الجديدة واستعمالها باستعجال في غير مكانها بناء على غياب التبديل لأن ذلك يؤدي حتما إلى معكوس التواصل، حيث يسقط السامع في عدم فهم لغة الخطاب فتحصل القطيعة.

الاستنتاج الثالث :

عدم الاستعجال في صنع لغة جديدة بين عشية وضحاها واللغة إنما تتولد وتترسخ عبر الاستعمال مع طول الأزمان، وإن الكلمات المصنَّعة مآلها الزوال والانقراض، مما

1- الدرقاوي عبد الله. مظاهر الثقافة الشعبية في أعمال محمد المختار السوسي ضمن أعمال الدورة الثالثة لجمعية الجامعة الصيفية بأكادير، بعنوان : «الثقافة الشعبية بين المحلي والوطني، منشورات عكاظ، الرباط 1988، الصفحة 144.

يستلزم ضرورة الرجوع إلى النصوص المكتوبة وإلى الرواية الشفوية لإحياء ما اندثر من الكلمات والمعاني بدل الكلمات المنحوتة.

الاستنتاج الرابع :

أن يكون هدف المعجم هوتسهيل التواصل سواء في مجال الاستعمالات اليومية في الحياة المعيشية أوفي مجال الدراسة ومجال الإبداع والكتابة والإدارة أيضا، فإن الوضوح والتماس الألفاظ المتعارف عليها يعتبر أداة للتواصل وكل تقعر وصنع الكلمات يخلق هوة في الخطاب، ولنا إسوة في اللغة التركية التي استعملت الكلمات المتداولة في حينها ثم قامت بعد ذلك بإصلاحات على لغتها عبر الزمن باستقطاب اللغات التركية ودمجها بكيفية تدريجية[2].

الاستنتاج الخامس :

ضرورة التعامل بمرونة مع الخصوصيات المحلية التي جعلت اللغة الأمازيغية بفروعها المصمودية والصنهاجية والزناتية أوتاشلحيت وتامازيغت وتاريفيت تبدي تنوعا في النطق مع وجود توحيد في الجذور، ولابد من الاتفاق على ماهي القواعد الأساسية التي يتم عليها التوافق لتصبح جميعا لغة أمازيغية موحدة بشكل لا يطمس معالم تلك الخصوصيات.

الاستنتاج السادس :

كل هذه الاستنتاجات ينبغي أن تأخذ بعين الاعتبار وجود شرط أساسي وهوأن يقوم بالعمل المعجمي باحثون متخصصون أكفاءٌ لهم دراية باللغة الامازيغية وإتقان قواعدها والتضلع في الاشتقاق وبذلك يمكن الوصول إلى معجم حقيقي يقدم للأجيال المقبلة كأداة للدخول في مجالات الممارسة اليومية ومجالات التعليم والتثقيف ومواجهة كل التحديات التي يعرفها عالم اليوم.

2- نظرة عامة حول اللغة التركية العثمانية من كتاب :

الدولة العثمانية : تاريخ وحضارة، بإشراف : اكمل الدين إحسان أو غلي، استنبول سنة 1999، ص 5.

أصل مصطلح «اللوح» الذي يطلق على القانون الأمازيغي المدون

علي الصافي مومن، باحث في الأمازيغية

«اللوح» مصطلح كانت بعض قبائل سوس تطلقه على القانون المدون الذي تصدره مجالسها التشريعية، والذي كانت تحتكم بمقتضاه قبل فترة الاستعمار الفرنسي والإسباني. ولما كان هذا المصطلح غريبا عن اللغة الأمازيغية التي تتحدث بها هذه القبائل، فإن التساؤل يثار حول الأصل الذي أخذ منه أمازيغ المنطقة ذلك اللفظ، هل هومأخوذ من اللغة العربية وتحديدا من كلمة اللوح الخشبي أو العظمي الذي كان الناس يكتبون عليهما قبل صناعة الورق، أم مأخوذ من اللغتين اليونانية واللاتينية اللتان تطلقان على قوانينهما كلمة قريبة الشبه من لفظة اللوح الدخيلة على اللغة الأمازيغية.

وقد رجح الأستاذ العثماني محمد السوسي في أطروحته (ألواح جزولة) التي قدمها بدار الحديث الحسنية، الأصل العربي للكلمة، معتقدا أن تسمية ((اللوح)) أخذت من قوله تعالى : (ولما سكت عن موسى الغضب أخذ الألواح وفي نسختها هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون)) ومن قوله تعالى : ((في لوح محفوظ)).

وقد تأثرت في بداية الأمر بترجيح الأستاذ العثماني، معززا إياه بحقيقة واقعية تتمثل في قيام قبائل المنطقة عادة، بإسناد أمر كتابة وصياغة قوانينها التشريعية إلى العدول والفقهاء، فاعتقدت أن هؤلاء العدول والفقهاء هم الذين أطلقوا اسم (اللوح) على تلك القوانين تكريسا لسياستهم الممنهجة في تلغيز وتعقيد الرسوم التي يكتبونها للناس لكي يحتكروا معرفتها ويرغموا أطرافها على الرجوع إليهم لشرحها وتفسيرها، ويتمثل هذا التلغيز في قيامهم بتعريب كل شيء بما في ذلك أسماء الأماكن والقطع الأرضية المتعاقد عليها، محدثين بذلك انفصالا تاما بين المواضيع التي تتناولها العقود والرسوم وبين حقيقتها الواقعية، فإن كانت المعاملة مثلا تدور حول قطعة أرضية تسمى بالامازيغية: (أفلا واسيف) فإنهم يترجمونها حرفيا إلى العربية ثم يضعونها في العقد هكذا (أعلى الواد) فتصبح القطعة باسمها الجديد مجهولة لدى أطراف العقد ولدى جيرانهم، وذلك عند تلاوة رسمها عليهم، فيضطرون بذلك إلى الرجوع إلى العدول والفقهاء لفك لغزها وأسرارها.

لكن بعد وقوفي على مختلف تحولات مصوت أوحرف (ک) القاف المعقوف في اللهجات الأمازيغية وذلك أثناء بحثي في موضوع: منهج توحيد اللغة الأمازيغية، المنشور في كتاب (الوعي بذاتنا الامازيغية)، ثم بعد قراءتي لكتاب (أصول فلسفة الحق) للفيلسوف (هيجل) تغيرت قناعتي السابقة فأدركت أن مصطلح (اللوح) أصله يوناني روماني وأنه لا علاقة له باللوح الخشبي ولا باللغة العربية أصلا.

فالمصطلح ما هوفي حقيقته إلا تحريف لكلمة (LEG) اليونانية التي تعني القانون، منطوقة بلكنة بعض قبائل سوس المتعودة على تغيير حرف (ک) القاف المعقوف إلى حرف (ح) الحاء.

فمن الراجح جدا أن قبائل منطقة سوس أخذت كلمة (LEG) اليونانية للدلالة بواسطتها على التشريع الذي تصدره مجالسها التشريعية، غير أنها صبغتها بلكنتها اللهجية الخاصة، فأصبحت تنطقها هكذا (LUH) (لوح) بدل نطقها اليوناني.

وبالفعل فالمقارنة بين الكلمتين تؤكد وجود تطابق شبه تام بينهما سواء على صعيد المدلول والمعنى، أوعلى صعيد الشكل والمبنى، إذ تطلقان معا على مسمى واحد،هو القانون المدون، ولهما نفس الوزن ونفس النطق تقريبا باستثناء التغيير الطفيف في آخرهما.

أما البرهان الذي ينفي الصدفة والاعتباطية عن تطابق الكلمتين، مثبتا قرابتهما وانتمائهما لأصل واحد، فتؤكده الحقائق الموضوعية والتاريخية التالية :

I- ثبوت ظاهرة تحولات حرف (ک) أوالقاف المعقوف في اللهجات الأمازيغية :

إذا كانت العرب قديما قد لخصت ظاهرة تغييرات حرف (گ) القاف المعقوف التي تعرفها لهجاتها في العبارة المشهورة : (يكمكم بالقاف المعقوف، ويجمجم ويقمقم ويغمغم) وذلك تعبيرا على تبدل هذا الحرف (گ) إلى حروف : (ج.غ. ق) فإن الأمازيغية تعرف بدورها هذه الظاهرة، إذ يتحول فيها حرف (گ) المذكور إلى حروف كثيرة هي : (ج. و. ي.غ. ق. خ. ح) والأمثلة على ذلك كثيرة أذكر منها ما يلي :

أنه يتبدل إلى حرف (ج) الجيم، كما توضح ذلك لفظة (ئنبكيون) التي تتحول في لهجة أخرى إلى : (ئنبجيون) أي الضيوف.

ويتغير إلى حرف (و) الواو، في لفظة (أكو) التي تتحول إلى (أوو) أي الدخان.

كما ينقلب إلى حرف (ي) الياء، في كلمة (تاكوت) التي تتغير في لهجة أخرى إلى (تايوت) أي الضباب.

ويتحول في كلمة (يوكر) التي تعني (كبر)، إلى حرفي (غ) الغين و(ق) القاف فيشتق منها كلمة (أمقران) أي (الكبير) وكذا كلمة (أمغار) أي شيخ القبيلة.

ويتبدل في أداة الربط (گ) القاف المعقوف التي تعني (في) (dans) إلى : (خ) خاء، فتصبح عبارة : (ئلا كـ تكمي) هكذا : (ئلا خ تكمي) ومعناها : (يوجد في المنزل). ونفس أداة الربط هذه تتحول في لهجة بعض قبائل سوس إلى حرف (ح) الحاء، فتصبح العبارة الأنفة الذكر هكذا : (ئلا ح تكمي).

وهكذا فالمقصود من رصد ظاهرة تحولات حرف (گ) القاف المعقوف في الأمازيغية هوإثبات من جهة اختصاص الأمازيغية بتحوله إلى حرف (ح) الحاء، وذلك خلافا للعربية وللغات الأوروبية كما سيتضح ذلك فيما بعد، وإثبات من جهة أخرى اشتهار جزء من منطقة سوس وتميزها وحدها بإحداث هذا التحول.

وبالفعل فقبائل المنطقة الساحلية السوسية يشيع فيها استعمال حرف (ح) الحاء بدل (خ) الخاء، بدليل أنها تقوم بتغيير ضمير المتكلم الذي هو (الخاء) محولة إياه إلى حاء، وذلك في جميع أزمنة صرف الأفعال من ماض وحاضر ومستقبل وأمر.

فمثلا فعل (سمون) أي (جمع) يصرف هكذا :

- **سمونح** : جمعت، (ماض)؛
- **أرسمونح** : أجمع، (حاضر)؛
- **راد سمونح** : ساجمع، (مستقبل)؛
- **سموناتاح** : لنجمع، (أمر).

وذلك بدل : سمونخ، أر سمونخ، راد سمونخ، سموناتاخ.

إذن فالتسليم بحقيقة تحول حرف (كـ) القاف المعقوف، وحرف (خ) الخاء إلى حرف (الحاء) في اللهجة السوسية يعتبر العلامة الأولى في مسار إثبات رابطة القرابة بين لفظة (LUH) لوح السوسية ولفظة (LEG) (لوخ) اليونانية، فلننتقل إلى العلامة الثانية.

II- ثانيا : ثبوت ظاهرة تغير حرف (كـ) القاف المعقوف في بعض اللغات الأوروبية :

بعد إدراكي لحقيقة تحولات هذا الحرف في الأمازيغية، هذه الحقيقة التي استعملها أحيانا لفهم القرابة القائمة بين لهجاتها، فإنه تبعا لقانون انجذاب الحقائق

إلى بعضها أدركت فيما بعد وجود نفس هذه الظاهرة في بعض اللغات الأوروبية، ذلك انه خلال قراءتي لكتاب ((أصول فلسفة الحق)) (لهيجل) لاحظت في الهامش المخصص لدراسة القانون إدراج كلمتي : (LEX, LEG) باعتبارهما تسميتان تطلقان على القانون في أوروبا، وإن كان الكتاب لم يذكر ما هي اللغة الأوروبية التي تستعمل كل كلمة من تلك الكلمتين، فإنه لفت انتباهي إلى حقيقة تحول حرف (ݣ) القاف المعقوف إلى حرف (خ) في القارة الأوروبية أيضا، فعجبت للشبه القائم في هذا الشأن بين الأمازيغية والعربية وبعض اللغات الأوروبية.

وبطريق الصدفة أيضا، وجدت كتاب (فقه اللغة) لمؤلفه (لويس عوض) يشير إلى بعض التسميات التي تطلق على كلمة (الملك) في اللغات الأوروبية والتي ذكر منها هذه **ROI, REX, ROY** فقفزت إلى ذهني تسميتي القانون السالفتي الذكر ملاحظا التشابه في الوزن الموجود ين كلمة (الملك) **REX** وكلمة (القانون) **LEX**، وأنه نظرا لإلمامي ببعض التسميات الأخرى الأوروبية لكلمة (القانون) مثل **LOI** الفرنسية و **LAW**الإنجليزية، فقد جمعت مختلف التسميات الأوروبية لكلمة (القانون) فيما يلي :

LOI, LAW, LEX, LEG.

وإن كنت من خلال هذه التسميات متيقنا بتحولات حروف : (ݣ القاف المعقوف خ، ي، و، ج) في اللغات الأوروبية، فإنني كنت متحفظا في الجزم بمن يعتبر فيها الحرف الأصلي، ومن هوالمتغير.

لكن عندما رجعت إلى قاموس **QUILLET** الفرنسي، الذي يستخدم علم الايتيمولوجيا لتوضيح الأصل الذي اشتقت منه الكلمات الفرنسية، وجدته يذكر أن كلمة **LOI** الفرنسية يعود أصلها إلى كلمة **LEG** اليونانية، حينذاك استنتجت أن مختلف التسميات الأوروبية السابقة لكلمة (القانون) ما هي إلا كلمة **LEG** اليونانية منطوقة بلكنة كل لغة أوروبية، وبطريقتها المعتادة في تغيير حرف (ݣ) القاف المعقوف إلى حرف أخر.

فاللغة اللاتينية غيرت كلمة **LEG** اليونانية إلى كلمة **LEX** محولة بذلك حرف (ݣ) القاف المعقوف، إلى الحرف المزدوج **X** (كس) الذي ينطق كذلك (خ) خاءا في بعض اللغات الأوروبية.

واللغة الفرنسية حولت نفس الكلمة إلى **LOI** مبدلة حرف (ݣ) إلى حرف (ي) الذي ما زالت تنطقه بشكله الأصلي هكذا : (**LOY**) في بعض كلماتها الاشتقاقية مثل : **loyal**، **loyauté** وذلك قبل أن يختفي نطقه نهائيا في كلمة المتداولة حاليا.

والجدير بالذكر أن اللغة الفرنسية تتوفر على كلمات اشتقاقية ما زالت تنطق فيها حرف (گ) القاف المعقوف في شكله الأصلي كما هوالحال في كلمات : (**légal**، **légalité**، **illegal**) كما قامت أيضا بتغييره في كلمات اشتقاقية أخرى إلى حرف (ج) الجيم كما هوظاهر في الكلمات التالية :

Légitime, légitimité, législation

وهكذا فالتسليم بحقيقة تحولات حرف (ک) القاف المعقوف في بعض اللغات الأوروبية إلى حروف (خ، و، ي، ج) ثم التسليم كذلك بعودة أصل كلمة القانون في معظم اللغات الأوروبية إلى كلمة **LEG** اليونانية، كل هذا يشكل العلامة الثانية التي تقربنا من رجوع الأصل القديم لكلمة لوح **LUH** الأمازيغية إلى كلمة **LEG** اليونانية، فلننتقل إلى العلامة الثالثة.

III- نقل الإمبراطورية الرومانية كلمة LEG اليونانية إلى مستعمراتها :

يؤكد نيقولا مكيافيلي في مطارحته، إعجاب الرومان بقوانين اليونان ذاكرا انه وقع اتفاق بين مجلس الشيوخ والشعب في روما حول وضع قوانين جديدة تضمن للدولة الرومانية المزيد من الاستقرار، على إيفاد (سبيريوس بوستوميوس) مع اثنين آخرين من المواطنين إلى أثينا للحصول على نسخ من القوانين التي كان (صولون) قد سنها لتلك المدينة، تمهيدا لوضع القوانين الرومانية الجديدة على أساسها، وكانت الخطوة التالية بعد عودتهم من هذه الرحلة هي تعيين عشرة رجال ليتولوا دراسة القوانين اليونانية وفك رموزها وليقوموا على هديها بوضع القوانين الرومانية الجديدة.

فإعجاب الرومان بقوانين اليونان لم يؤد بهم إلى جلب قوانين أثينا فقط بل أدى بهم أيضا إلى نقلهم كلمة **LEG** اليونانية إلى اللغة اللاتينية، ناطقين إياها بلكنتهم الخاصة التي يتحول فيها حرف (ک) القاف المعقوف إما إلى الحرف المزدوج **X** (كس) أو إلى حرف (خ) الخاء، فأصبحت بذلك كلمة القانون تنطق عندهم هكذا **LEX** بدل **LEG** .

وعندما استعمر الرومان أوروبا وشمال أفريقيا نقلوا كلمة القانون هذه، إلى مستعمراتهم غير أنه كما سبق للرومان أن نطقوا كلمة **LEG** اليونانية بلكنتهم الخاصة، فإن الشعب الإنجليزي أخذ نفس الكلمة عن المستعمر الروماني لكنه نطقها بلكنته الخاصة التي تحول حرف (ک) القاف المعقوف إلى حرف الواو، فأصبحت هكذا: **LAW** أي (لوو).

وأخذ الشعب الفرنسي بدوره الكلمة من الرومان ونطقها بلكنته الخاصة هكذا LOI مبدلا الحرف الأخير للكلمة اليونانية (LEG) إلى حرف إلى حرف (ي) الياء.

وبطبيعة الحال لما كان الشعب الأمازيغي من بين الشعوب التي خضعت للاستعمار الروماني، فإنه أخذ نفس الكلمة عن هذا المستعمر فنطقها بإحدى لكناته الخاصة هكذا : LUH (لوح) مبدلا حرفها الأخير إلى حرف (ح) الحاء.

إذن فالشعب الأمازيغي لم يكن شاذا، أومتقوقعا على نفسه فقد تصرف مع كلمة القانون، كما تصرفت معها معظم الشعوب، فكما كان الرومان هم أول من انبهر بالقانون اليوناني فأخذوه عنهم مع لفظته اللغوية : LEG التي نطقوها بلكنتهم الخاصة هكذا : LEX، فقد انبهر كذلك، الشعب الأمازيغي والإنجليزي والفرنسي بعظمة القانون الروماني اليوناني، فتأثروا بهما وبلفظتهما اليونانية اللاتينية التي نطقها كل واحد منهم بلكنته الخاصة فأصبحت في الإنجليزية تبدوهكذا : LAW، وفي الفرنسية: LOI وفي الأمازيغية لهجة سوس هكذا LUH لوح.

IV- عدم إطلاق العرب اصطلاح ((اللوح)) على القوانين المكتوبة أوعلى الأعراف الشفوية :

بالإضافة إلى الحقائق المتقدم ذكرها التي تثبت الأصل اللاتيني اليوناني لكلمة (اللوح) الممزغة، هناك حقيقة أخرى تؤكد هذا الاتجاه، تتمثل في ثبوت عدم اعتياد العرب على إطلاق تسمية اللوح، لا على القوانين المدونة، ولا على الأعراف الشفوية ولا حتى على العادات والتقاليد، أوعلى القواعد الأخلاقية.

فبالرجوع إلى قاموس لسان العرب لابن منظور نجده يشرح لفظة اللوح بصفيحة الخشب أوصحيفة عظمة الكتف، مؤكدا أنها تطلق أيضا على عظام الجسد عامة ما عدا قصب اليدين والرجلين، وقال أيضا أنها تعني كل ما يكتب فيه أوكل ما تستودع فيه الكتابة، ثم أشار كذلك إلى معان أخرى لفعل لاح ولوح التي تفيد أشياء أخرى غير مصطلح القانون أوالأعراف أوأية تعاقدات التزامية.

ولا ينبغي طبعا أن تتوسع في تفسير المعنى الذي أشار إليه ابن منظور.المتعلق بشرح اللوح بكل ما يكتب فيه، وكل ما تستودع فيه الكتابة، أقول لا ينبغي أن نلوي عنق هذا المعنى لنجعله دالا على اصطلاح القانون، فذلك المعنى الذي أشار إليه ابن منظور واضح لا لبس فيه، فهوعام وشامل، إذ يمكن لصفيحة اللوح أن يكتب فيها القانون، أوالأشعار، أوالحكم، أوالأخبار، أوالبيوع، أوالتزامات، أخرى أوغير ذلك من الأشياء التي لا تدخل تحت حصر.

وزيادة على ذلك، فلم تكن العرب وحدها التي تختص بالكتابة على الصفائح الخشبية أوالعظمية أوالرخامية أوالطينية أوغيرها، فالكتابة على الصفائح المسطحة هوعمل بشري بوجه عام، إذ لا يمكن إيداع الكتابة في أشياء أخرى غير مسطحة.

إذن فلو كان فد ثبت قيام العرب بإعطاء معنى القانون لكلمة اللوح، لكان بوسعنا أن نقرر انتقال هذا المعنى إلى بلادنا مع الفتح الإسلامي، فنرجح بالتالي الرأي الذي يقول بالأصل العربي، لكلمة اللوح المتداولة في سوس، أما وقد ثبت العكس حسبما يشهد على ذلك لسان العرب فلا نملك إلا أن نرجح الأصل اللاتيني اليوناني للكلمة الذي تؤكده المعطيات اللسنية والتاريخية والمنطقية الآنفة الذكر.

أما المصطلح الحقوقي الذي أخذه الأمازيغ حقا عن العرب فهومصطلح ((الشرع)) الذي يعنون به أحكام الشريعة الإسلامية.

ولذلك فالتنظيم القضائي في منطقة سوس منقسم إلى ميدانين هما : ميدان اللوح وهويختص بالقانون الجنائي والدستوري وهذا الميدان كان منظما بمقتضى تشريعات مدونة تصدرها الهيآت التشريعية للقبائل المكونة من نواب مختارين بكيفية عادلة وديمقراطية من طرف أفراد المجتمع.

وبما أن شكل تنظيم هذا الميدان قد تم أخذه من القانون الروماني اليوناني، فإنه حافظ على مصطلحه القديم الذي استعاروه من اللغتين اليونانية واللاتينية منطوقا بلكنة المنطقة كما أوضحنا ذلك من قبل.

أما ميدان الشرع فهويختص بالقانون المدني وبالأحوال الشخصية، وإذ كان هذا الميدان متأثرا بقواعد الشريعة الإسلامية، فقد كان أمازيغ المنطقة أمناء أيضا في نقل المصطلح العربي (الشرع)، ليطلقوه على القانون المدني بصفة عامة، وذلك كما كانوا أمناء في نقل مصطلح القانون الجنائي والدستوري من اللغتين اللاتينية واليونانية.

الخلاصة :

- إذا سلمنا بإطلاق بعض قبائل سوس مصطلح اللوح" على القانون المدون الذي كانت تصدره مجالسها التشريعية في فترة ما قبل الاستعمار الفرنسي والإسباني.
- وإذا سلمنا بعدم أصالة كلمة (اللوح) في اللغة الأمازيغية، معتبرين إياها دخيلة على هذه اللغة، ومقرونة بالتشريع المقنن.

- وإذا سلمنا بظاهرة تحولات حرف (ك) القاف المعقوف في اللهجات الأمازيغية، وتبدله إلى حروف: (ج،و،ي،غ،ق،خ،ح) ، ثم سلمنا أيضا بتميز بعض قبائل سوس بتغيير حرف القاف المعقوف، وحرف الخاء إلى حرف الحاء، كما بينت ذلك الأمثلة السابقة .

- وإذا سلمنا برجوع أصل كلمة القانون في اللغات اللاتينية والفرنسية والإنجليزية، إلى كلمة LEG اليونانية، ثم سلمنا أيضا بأن ظاهرة تحولات حرف القاف المعقوف التي كانت منتشرة كذلك في أوروبا هي التي أدت إلى تحول كلمة LEG اليونانية إلى كلمة LEKH في اللاتينية، وإلى لفظة LOIفي الفرنسية، ثم إلى لفظة LAW في الإنجليزية.

- وإذا سلمنا بعدم اختلاف الشعب الأمازيغية عن الشعب الفرنسي والإنجليزي في اقتباسه من الرومان كلمة القانون، وذلك باعتباره كان أيضا خاضعا للاستعمار الروماني متأثرا أومعجبا بدوره بعظمة قوانينه، ثم سلمنا كذلك باصطباغ كلمتي القانون اليونانية اللاتينية LEG, LEX باللكنة اللهجية السوسية التي تبدل حرف القاف المعقوف، وحرف الخاء، بحرف الحاء، فأصبحت بذلك كلمة القانون في سوس تنطق هكذا: LUH (لوح) بدل نطقها اليوناني اللاتيني.

- وإذا سلمنا بعدم إطلاق العرب مصطلح (اللوح) على القانون المكتوب أوعلى العرف الشفوي، أوحتى على العادات والتقاليد، مستبعدين بذلك أخذ الأمازيغ عنهم كلمة اللوح الخشبي لإطلاقها على قانونهم المدون.

- إذا سلمنا بكل هذا، فمن الراجح جدا أن تكون كلمة LUH لوح التي تطلق على التشريع المقنن في منطقة سوس هي نفسها كلمة LEG اليونانية منطوقة باللكنة اللهجية السوسية التي تحول حرف (ك) القاف المعقوف إلى حرف الحاء.

مساهمة في دراسة وتحليل المؤسسات السوسيو اقتصادية الأمازيغية (أمشارضونموذجا)

عبد الرحمان بلوش، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

تمهيد :

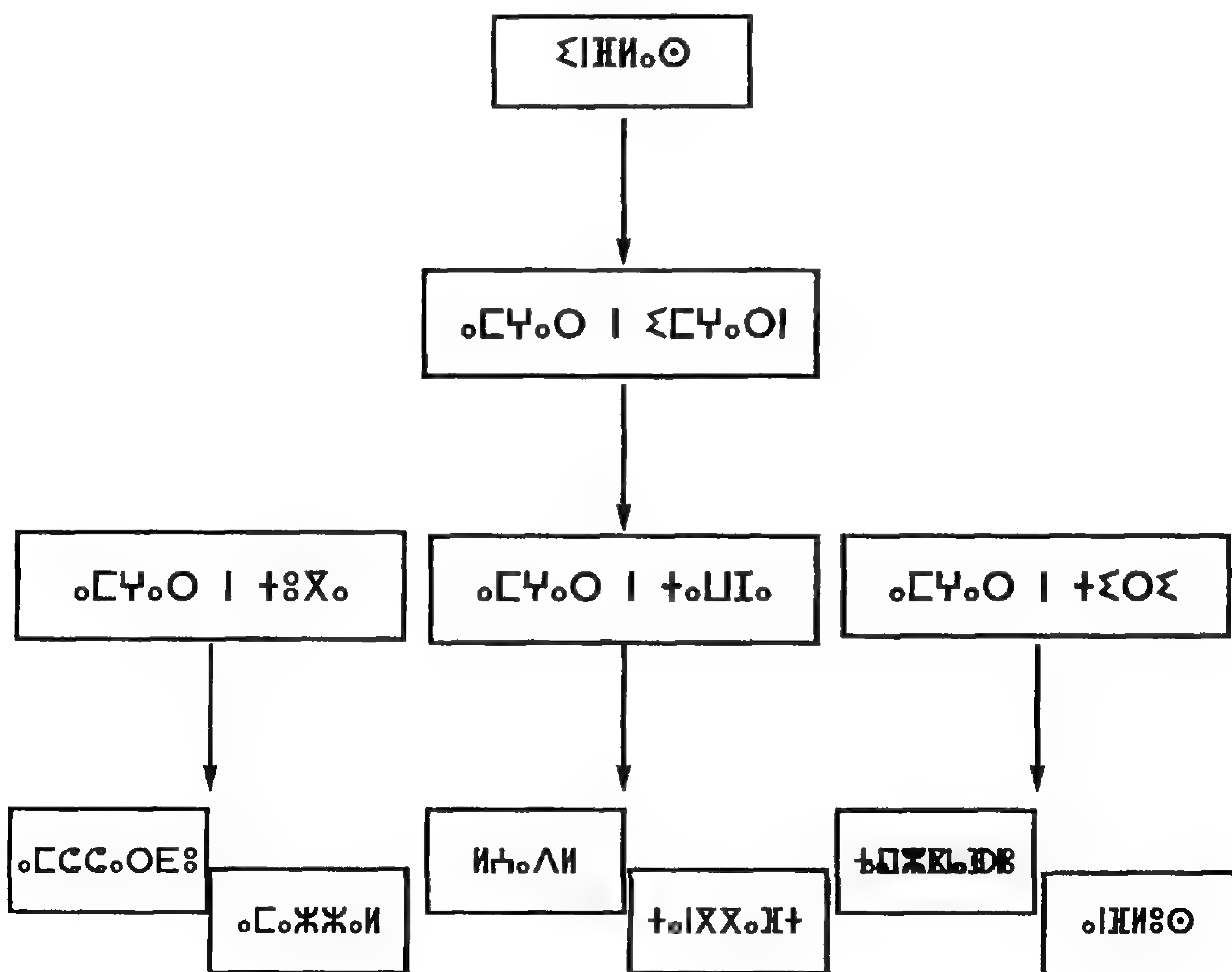
يحتاج هذا الموضوع الذي نحن بصدده إلى تعميق النقاش وتبادل الآراء، خصوصا ونحن أمام اجتياح العولمة والثورة التكنولوجية والإعلامية التي بدأت معالم انعكاساتها على الأنظمة القانونية الداخلية لجميع البلدان، لذلك فمن حقنا، بل من واجبنا أن نتساءل عن مستقبل وعن مصير قوانيننا وأعرافنا المرتبطة بدواتنا وبإنسيتنا المغربية الضاربة جذورها في أعماق التاريخ وعن استعداد مؤسساتنا التقليدية للتأقلم مع هذه الظاهرة الحتمية بأقل تكلفة؟

ومن الملاحظ أن معظم المراجع والمصادر المدونة لأعرافنا تعود إلى عيون أجنبية، الشيء الذي جعلها في كثير من الحالات لا تتجاوز ظاهر الأمور، وتقف عند وثائق غالبا ما تنحصر مهامها تحت طلب إعداد تقارير ومحاضر لأغراض أمنية وعسكرية، وإن كان ذلك لا يقلل من أهميتها. لهذا السبب نعتقد أن الوقت ما يزال أمامنا كل حسب اختصاصه واستطاعته لكي نساهم في التنقيب على هذا التراث وتوثيق وتدوين ما تبقى منه.

من هذا المنطلق سأتناول بالدرس مؤسسة ما تزال بعض فروعها قائمة تصارع من أجل البقاء للقيام بوظيفتها السوسيواقتصادية التقليدية، ويتعلق الأمر بمؤسسة **تيمشّورضا**.

فما هي «**تيمشّورضا**»؟ وماهي الشروط الواجبة لتقلدها؟ وما هي وظائفها؟ وأخيرا ما هي القوانين أوإزرفان التي تسهر هذه المؤسسة على تطبيقها وتنفيذها؟ ذلك ما سنتناوله في هذا الموضوع، لكن قبل ذلك سأقدم هذه اللوحة التي تظهر التسلسل الهرمي لبعض المؤسسات الأمازيغية التي سادت ثم بادت. وذلك كي أتمكن من تحديد موقع «تيمشورضا» ضمنها.

التسلسل الهرمي للمؤسسات السوسيواقتصادية الأمازيغية



انفلاس (الأمناء)

أمغار ن يمغارن (شيخ الشيوخ)

أمغار ن تيري	أمغار ن تاوجا	أمغار ن توكا
(شيخ الحرب)	(شيخ شؤون الأسرة)	(شيخ الفلاحة والرعي)
أنفلوس - أنزّارفو	تانكّافت -العادل	أمازّال-امشّارضو

يلاحظ من خلال هذه اللوحة أن السلطة العليا توجد في يد إنفلاس أي الأمناء الذين يمثلون مختلف العائلات، وينتدب هؤلاء من بينهم لمدة سنة لا غير، شيوخا لتنفيذ توجيهاتهم في قضايا معينة قد تهم الفلاحة والمراعي أوشؤون الأسرة أوالحرب. وتحتل قضايا الفلاحة والرعي في المجتمعات الزراعية الرعوية التي أنتجت مؤسسة تيمشورضا موقعا مركزيا،كما أن لملكية الأرض وتبعاتها في مثل هذه المجتمعات (كما هوالشأن في بلادنا) مكانة متميزة، تقترب من تقديس العقار المملوك بحيث كان لا يسمح وإلى وقت قريب بتفويته بأي شكل من الأشكال (أنظر الفصل60 من المدونة العقارية لبودنيب نسخة 2 دجنبر 1910) التي تناولت أهمية النخيل بالنسبة لهذه المنطقة؛ والمقصود بالنخيل هنا الأغراس والأرض التي توجد فوقها والتي نعبر عنها عادة **بتامازيرت أوأيدا أولبلاد**. وفي هذا الصدد يقول المغاربة منذ زمان : «ما كايموت الواحد غير على بلادوولا على ولادو». وكنتيجة حتمية لهذا الاحترام والتقديس التي حضيت بها ملكية الأرض على عند المغاربة الأقدمين، فإن الأعراف كانت سباقة لتوفير ترسانة من الحماية والتأمين لضمان بقاء واستمرار هذه الملكية بجميع مكوناتها (العقار، المنتوجات، وسائل الإنتاج، الخ....) بدءا بالاستغلال وطرق تنظيمه إلى السهر على عمليتي الإرث والتقسيم.

وهكذا ترسخت الملكية كنظام اقتصادي واجتماعي له أعرافه ومؤسساته كما سبق أن رأينا. وبالرغم من مبدأي التطور والتغيير اللذين سيعملان على إعادة بناء هيكلة هذه المؤسسات بإدخال تغييرات جذرية على وظيفتها الاجتماعية والاقتصادية، مما أدى إلى اختفاء بعضها كما هوالشأن بالنسبة لمؤسسات **إنفلاس** وإيمغارن، أوالتدخل في مهام ما تبقى من فروعها الصامدة كما يجري الآن مع مؤسستي أمزال **وأمشارضو** اللتين ما تزالان مستمرتين في أداء وظيفتهما تحت مراقبة السلطات المحلية.

I- التعريـــــف

بالرغم من وحدة وظائفها، فقد تعددت تسميات القائمين بتدبير أمر تيمشورضا، فمن **أضاف** في منطقة سوس الأقصى جنوبا وهو إسم فاعل من فعل **ضيف** بمعنى تمعن واحرس وراقب إلى أمزواروفي المنطقة الممتدة بين ورززات وتاليوين الذي هو إسم فاعل من فعل زوار أي قدم وتولى وترأس (وهي لفظة معروفة في الاستعمالات السياسية كمقدم الزاوية مثلا) ثم **أمشارضو** في أحواز مراكش وهي كلمة مقترضة من العربية (من فعل اشترط مزغت بقلب الطاء ضادا على منوال أنزاموأي كثير الرائحة الكريهة **وأنبّارصو** أي المصاب بالبرص الكثير) فنقول ئشرض الطالب بمعنى أن فقيه المسيد قبل شرط الجماعة وتشرض لجماعت الطالب أي أن الجماعة أبرمت عقدا مع الفقيه لتعليم الصبيان والقيام بالإمامة وتقديم الوعظ والإرشاد، وكذلك قولنا نبي الشروض عندما يتعلق الأمر بالزواج (أي تم تحديد شروط قيام الرابطة الزوجية).

وبهذا المعنى فإن مفهوم أمشارضو يفيد وجوب توفر عدد من الشروط لإبرام عقد العمل لحراسة الحقول وغلالها وفقا للأعراف المعمول بها في هذه المنطقة أو تلك. ذلك ما سنبينه في الفقرة الموالية :

II- شروط المرشح لمنصب تيمشورضا

على المرشح لمنصب تيمشورضا أن تتوفر فيه الشروط التالية :

1- الانتماء للجماعة التي انتدبته لمهمة تيمشورضا وتحديدا للمنطقة التي سيتكلف بحراستها، ولهذا الشرط ارتباط بمعرفة الأملاك من حيث موقعها الجغرافي ومن حيث معرفة المالكين الشرعيين معرفة دقيقة.

2- الذكورة، وهوشرط أقرته الممارسات فقط ولم يسبق له حسب علمنا أن دون في إحدى الألواح، والشرط لايعني إطلاقا أن المرأة غير مؤهلة لهذه المهمة، ولتفنيد ذلك نستحضر نازلة فاضما الحاج بمنطقة ئيالولن بإلبنسيرن التي عوضت زوجها الغائب لظروف قاهرة، فبرهنت بمهارة فائقة على جدارتها للقيام بهده المهمة التي كانت وما تزال حكرا على الذكور كما يشهد على ذلك أهل قبيلتها بقولهم كلما جانب أحد ئمشورضا الصواب : **«دانت تيمشورضا د فاضما الحاج»** أو **«آكم ئرحم ربي أفاضما الحاج»**.

3- البلوغ، حيث لا يسمح للقاصر أن يتولى هذا المنصب. إلا في إطار المساعدة.

4- العلم بقواعد أزرف، وخاصة منها ما يتعلق بمضامين أزّاين وسبل تطبيقها وتنفيذها.

5- السلامة من العاهات الجسدية خصوصا من نقص في الحواس وفي كل ما من شأنه أن يحول دون تمكنه من سرعة النهوض والمشي والجري.

6- الحزم في إقامة أزّاين دون تمييز أوتسامح.

7- الاستقامة التي تحول دون أن تغلب عليه شهواته وعواطفه

8- التفرغ كليا لهذه المهمة.

III- صلاحيات أمشّارضو وواجبات الجماعة

أ- صلاحيات أمشّارضو

إذا كان هناك نوع من الشدة في شروط تقلد منصب أمشّارضو، فلكي تتقوى بالمقابل مهامه، إلى درجة أنه يتجاوز في اختصاصاته تلك المخولة للمحلف في وقتنا الراهن؛ فهوالمؤمن على حماية أملاك الناس، يعلن بواسطة البريح عن المناطق التي تشملها الحراسة فتصبح محرمة تاوقانت عن الجميع بما في ذلك المالكين إلى أن يعلن من جديد عن الفتح أنورزم. ويدخل الملك الفلاحي برمته تحت مسؤوليته بما في ذلك مصادر المياه الجوفية والأغراس والأشجار والثمار إلى حين نضجها وجنيها، ويستفيد سكان الجماعة بدون تمييز من خدماته.

ب- واجبات الجماعة

وجبت الطاعة على الجماعة في ما يتعلق بإقامة أزّاين كما يجب الامتثال لتنفيذها ما لم يكن هناك إخلال بأحد الشروط المبينة أعلاه.

إضافة إلى مداخيل أزّاين التي تعود في مجملها لأمشّارضو فإن المالكين من الجماعة، يتعهدون بدفع تعويض عيني بعد جني الغلة والثمار كل حسب حجم ملكيته واستطاعته.

يترتب على عدم الوفاء بدفع مستحقات الجماعة ما يترتب على كل ممتنع عن أداء **أزّاين** حيث تضاعف قيمة الذعيرة بعد اللجوء إلى الدوائر المسؤولة (إنفلاس سابقا السلطات الإدارية الآن) فماهي أزّاين؟ وكيف يتم تطبيقها؟

ذلك ما سنرى في الفقرة الموالية :

IV- تعريف أزّاين ونطاق تطبيقها

أزّاين جمع كلمة أزاي التي تعني لغة الثقل وجمعه أثقال،فنقول أساتاي ئزاين أي الحمل الثقيل، واصطلاحا تتقاسم الأمازيغية والدارجة المغربية نفس المعنى كقولنا :

(**«رفاكتوتقيلة» أو«هضرتوتقيلة» «تزّاي تامونت نس» و«تزّاي تجماعت نس»**). ومن هذا المعنى الاصطلاحي يمكن أن نفسر ثقل هذه الغرامات على المطالب بأدائها، إذ تعتبر عقوبات جنائية كانت تستخلص لفائدة الجماعة وهي قبل هذا وذاك شرعت لتكون رادعة لمخالف أعراف الجماعة وعبرة للمجتمع.

وفي سوس والأطلس الصغير يتم استعمال لفظة تافكورت وجمعها تيفكورين للدلالة على نفس المعنى، أما في دادس وتافيلالت فيتم استعمال كلمة إزماز.

وتكون أزّاين سارية على كل من يخالف الأعراف التي يتم التذكير بها من طرف أمشّارضو نفسه بواسطة «**لبريح ن توقانت**» أي «**النداء المعلن لمنع ولوج حقول ما أواستغلال غللها**»، حيت يتم بواسطة هذا النداء تحديد الأماكن المشمولة بالحراسة. وبعد ذلك فإن ازرف لا يحمي المغفلين، ومن خالفه يؤدي أزّاين.

وأشير هنا إلى أن هذا الأزرف الذي ساد لفترة طويلة يستحق الاهتمام عبر التعريف بمقتضياته وفلسفته، بالرغم مما يشوب بعض أحكامه من القدم كموقفه من المسؤولية على غرار ما جاء في مدونة حمورابي. ولقد قمنا في هذا الصدد بمقارنة هذه الأعراف مع بعض النصوص، وتوصلنا إلى النتائج التالية :

1- أن الفرق بين مختلف إزرفان الأمازيغية لا يمس الجوهر رغم تباعد أمكنة وأزمنة سريانها.

2- أن المسؤولية خلافا لمبدأ شخصية القاعدة القانونية ما تزال تسري على رب الأسرة إذ يتحمل العقوبة مكان أبنائه وزوجته ودوابه.

3- أن تخفيضا ملحوظا مس قيمة الغرامات المالية إذا علمنا أن المثقال الواحد يساوي 1000درهم والنكل يعادل 100 درهم والموزنة الواحدة لا تقل قيمتها الحالية عن 35 درهم.

4- أن عقوبة الحبس التي كانت تضاف إلى الغرامة في بعض المخالفات اختفت في الوقت الراهن.

5- أهمية مؤسسة تيمشّورضا

إذا كانت الخماسة عقدا للعمل بين الخماس وصاحب الحقل فإن عد تيمشّورضا يجمع بين أمشّارضو وجماعة أصحاب الحقول في دوار من الدواوير بهدف حراسة وصيانة ما هوجماعي. وهذا الجانب الجماعي هوالذي يضفي أهمية خاصة على مؤسسة أمشّارضو. فبعد الاستقلال اضمحلت كثير من التقاليد الجماعية التي أنتجت

مثل هذه المؤسسة نتيجة لضعف الوعي الدولتي بقيمتها الوظيفية الفائقة في إدارة جيدة للشؤون المحلية. فهي ذات فائدة عملية للحفاظ على الاستغلال الجيد للمجال الزراعي بشكل يأخذ بعين الاعتبار التنمية المستدامة في حدود بنيات وتقنيات ووسائل إنتاج المجتمع الزراعي الرعوي التقليدي، وهوما يتعين استلهام مغزاه حاليا للتعامل مع المشاكل التي تعوق التقدم الاجتماعي. وعلى المستوى الايكولوجي يمكن ملاحظة أن مؤسسة تيمشّورضا قد لعبت دورا يتعين استلهامه كذلك لمواجهة مشاكل البيئة الحالية.

خلاصة

نستنتج من مقارنة هذه النصوص ومن التنقلات الميدانية التي قمنا بها لإعداد هذه الدراسة في كل من تاريكت بمنطقة تالوين وثبالولن بقبيلة البنسيرن وبولعوان بمنطقة إيدويران بإيمي ن تانوت أن **أمشّارضو** كمؤسسة اقتصادية فرعية ما تزال تصارع إلى جانب مؤسسة أمازال لملء فراغ عجزت الإدارة على ضمان تغطيته بالنظر إلى خصوصياته التي بدأت تتراجع بحكم تدخل الإدارة في مهامها التقليدية، حيث تخضع الجماعة لترخيص قبلي لفتح هذه المؤسسة، ولا يزاول الشخص المعين مهامه إلا بعد تزكية القائد بشهادة تمر عبر إجراءات إدارية معقدة كتلك التي نسلكها لحيازة جواز السفر. يصبح بعدها **أمشّارضو** تحت أمر القائد لا للجماعة التي عينته. مما يسبب في تزايد الملفات المطروحة على القضاء. ولعل المشرع قد فطن لهذا الأمر عندما أحدث بمقتضى ظهير 15 يوليوز 1974 محاكم الجماعات والمقاطعات وخول لها بمقتضى (الفصل 202) النظر في كل الدعاوى الشخصية والمنقولة........ شرط ألا تتجاوز قيمة الدعوى 1000 درهم ما لم يتفق الأطراف على تمديد اختصاصها لأكثر من ذلك وفي حدود ألفي درهم....... غير أن تغييب شرط الكفاية المهنية لحاكم الجماعة بالرغم من توفر جل الشروط السالفة الذكر وضع هذه التجربة محط تساؤلات وانتقادات الشيء الذي جعلنا في الحركة الأمازيغية نطالب بإدماج الأمازيغية في مدارس ومعاهد تكوين وإعادة تكوين القضاة والمحامين وكتاب الضبط وأعوان القضاء مع تعزيز برامج هذه المؤسسات بدراسات وأبحاث ميدانية، وما ذلك على الشعب المغربي بعزيز.

Ahmed AREHMOUCH : Droits coutumiers amazighs, Rabat, Edition Impérial 2001, P. 120.

G.T. REGMA : «contribution à l'étude des coutumes berbères in Archives berbères, volumes 2, fasicule 3, 1917, pp 219-248.

NEHILIL : «L'Azerf des tribus Qsour berbères au huat-Guir», in Archives berbères, vol 1, fascicule1, 1915, p. p. 77- 89.

وضعية الخماس في أعراف زمور (أزرف ن زمور).

رحال أبوالوفاء، محامي بهيئة الرباط

سأحاول الإحاطة بهذا الموضوع من عدة جوانب انطلاقا من تحديد المفاهيم الخاصة بأزرف (العرف) وأهميته في تنظيم الحياة اليومية بصفة عامة وفي قبائل زمور بصفة خاصة، ثم أتعرض لشركة الخماس، وكيفية انعقادها، وأطرافها، ومدتها، والواجبات المتبادلة بين طرفيها: **أخماس د بويكر - الخماس ومالك الأرض**. وفي الختام سأتعرض لرأي الفقهاء في شركة الخماس التي لم يعد لها وجود عملي اليوم.

1- تحديد مفهوم أزرف (العرف) كمصدر للقانون :

لن نتناول التعريف اللغوي للعرف كما جاء في معاجيم اللغة ولا كما جاء في القرآن أوغيره وإنما سأتناوله كمصدر من مصدر القانون، فهومن أقدم هذه المصادر على الإطلاق[1] لأنه متطور ومساير للأحداث، ونابع من المجتمع.

وقد اعتبر العرف كمصدر للقانون في بعض الدول كمصر والعراق والأردن والكويت، فقد جاء في المادة الأولى من القانون المدني المصري «إذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه حكم القاضي بمقتضى العرف وإلا فبمبادئ الشريعة الإسلامية، أوالقانون الطبيعي، أوقواعد العدالة».

وفي الأردن جاء في المادة الثانية من القانون المدني ما يلي : «تسري نصوص هذا القانون على المسائل التي تتناولها هذه النصوص بألفاظها ومعانيها الخ...

فإن لم تجد المحكمة نصا في هذا القانون، حكمت بأحكام الفقه الإسلامي ثم وإن لم تجد حكمت بمقتضى العرف، فإن لم تجد حكمت بمقتضى قواعد العدالة.

وفي المغرب فان قانوننا المدني ينص في بعض فصوله على الأخذ بالعرف كما هوالشأن بالنسبة للفصول 734 و754 و755 و758 . وكلمة الخماس لا وجود لها في قوانيننا الحالية اللهم إلا في ق. م. م والخاص بالحجز التحفظي 458، وكذا المادة الخامسة من مدونة التجارة.

1- الدكتور عبد السلام احمد، فيغو المدخل لدراسة العلوم القانونية، 95-96 مكتبة المعاريف الجامعية فاس، ص 139.

وفي الكويت أعطت الأولوية للتشريع ثم الفقه الإسلامي - والشريعة، ثم العرف، ثم قواعد العدالة.

والعرف يعتبر أفضل القواعد القانونية لأنه نشأ تدريجيا من طرف أفراد المجتمع وبرضاهم ويلتزمون بتطبيقه في حل مشاكلهم اليومية، لأنه متماش مع التقاليد والعادات، فهوتعبير عن إرادة المجتمع، أي الجماعة وليس إرادة السلطة الحاكمة[2].

وعند بحثنا في هذا الموضوع وجدنا أن بعض سلاطين المغرب أقروا بعض القبائل على أعرافها كما هوالشأن بالنسبة للسلطان مولاي الحسن الأول الذي أقر قبائل زمور على أعرافها الجنائية، وكذلك أعراف قبائل سوس. وقبل ذلك السلطان المنصور السعدي الذي أقر عددا من القبائل على أعرافها السارية في ذلك الزمان[3]. وفي بداية القرن العشرين صدرت عدة ظهائر نذكر منها ظهير 11-9-1914 والقاضي بأن قبائل العرف تبقى على أعرافها التي تفصل فيها الجماعة. وظهير سنة 1930 ثم ظهير 1934[4]. وبناء عليه فقد أسست المحاكم العرفية فكانت على قسمين : تسعون محكمة عرفية ابتدائية، وسبعة محاكم استيئناف[5] وقد أضيف لكل محكمة مندوب للحكومة كان يسمى المندوب المفوض للحكومة.

ومما تقدم يتبين لنا أن العرف هوما توافق الناس في بلد معين على اتخاذه قانونا لفض المنازعات فيما بينهم في الميادين المتعددة من تجارية وعقارية وشركات وأحوال وميراث.

ومن مزاياه كونه يعد تعبيرا صادقا عن إرادة المجتمع، لأنه نابع من ضميره وبرضاه، ومن هنا جاءت أهميته.

ومن أركانه العادة والاعتياد كعنصر مادي ثم العنصر المعنوي وهوالشعور بالإلزام، ودون هذا الإلزام لن يكون هناك عرف وإنما عادات وتقاليد فقط.

وقد لعب العرف أزرف دورا هاما في تنظيم الحياة اليومية بزمور. وسنتطرق في الفقرة التالية لشركة الخماس «تيشوركا اوخماس د باب اييكر».

2- الدكتور نورالدين هنداوي، محاضرات في تاريخ النظم والشرائع، كلية الحقوق فاس، طبعة 1983 ص 2.
3- الدكتور عمر بن عبد الكريم لجيدي، العرف والعمل في المذهب المالكي، طبعة 1984، ص 238.
4- الدكتور عمر بن عبد الكريم الجيدي، مرجع سابق ص 244.
5- الدكتور عمر بن عبد الكريم الجيدي، مرجع سابق، ص 245

2- شروط انعقاد شركة الخماس[7] :

فشركة الخماس هي شركة تنعقد بين شخصين أولهما بويكر (صاحب الأرض) والثاني أخماس الذي يحصل على خمس الإنتاج مقابل عمله طيلة السنة الفلاحية، والأربعة أخماس الباقية لصاحب الأرض.

وغالبا ما تعقد هذه الشركة نهاية السنة الفلاحية بين طرفيها الخماس ومالك الأرض، وذلك بحضور بعض الشهود أقلهما اثنان" شهود من أهل الدوار غالبا، ثم تقرأ الفاتحة كتمييز وتعبير على المصادقة على هذا العقد الشفوي الذي تقدر مدته الافتراضية بسنة فلاحية كاملة.

فالخماس يضع رهن إشارة مالك الأرض عمل يده - أفوس نس-. وينحصر هذا العمل في قلب الأرض بواسطة زوج من البهائم قد يكونا بغلين أوثورين أوغيرهما. والخماس هوالذي يسهر على العناية بهما ورعايتهما ويقدم لهما العلف والماء والتبن لاسترجاع قوتهما التي فقداها أثناء العمل اليومي.

2-1- واجبات الطرفين : مالك الأرض والخماس :

طرفا العقد في شركة الخماس هما مالك الأرض الذي يلتزم بايواء الخماس إذا كان أجنبيا عن القبيلة حيث يعيش مع عائلة بويكر التي تلتزم بإعطائه يوميا (توغريفت) خبزة من القمح أوالشعير التي يحملها معه للحقل يتناول نصفها في الصباح والنصف الثاني عند الظهر. وهناك وجبة اختيارية بعد الظهر وهي ألآس. ويتناول وجبة إيمَنْسي (العشاء) الذي يتكون في الغالب من كسكس- الطعام مع مرق ممزوج بالحليب لبن -أغونشفين- إيمرغان مرق مع التوابل.

إذا كان للخماس أسرة فان معيشته على مالك الأرض الذي يمنحه أساكون يردن-أي ما يعادل 8 مذود من القمح الذي يستخرجه صحبة مالك الأرض من المطمورة (تاسرافت).

وباختصار فان من واجبات الخماس اليومية التي تبتدئ قبل طلوع الشمس شحذ السكة وتهيئ المحراث وتفقد زوج البهائم التي سترافقه طيلة اليوم وحراسة الحقل ومنع البهائم التي قد تلحق به ضررا والقيام بتنقية الأعشاب الضارة - افران - صحبة

1- le Droit Coutumier Zemmour par Georges Marcy chargé de cours à la Faculté des Lettres d'Alger Directeur d'études honoraire à l'Institut des Hautes Etudes Marocaines، Publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, Alger Paris la typo litho jules carbonel 1949 librairie larouse 11 rue Victor Cousin v.

عائلة مالك الأرض وبعض الأفراد الآخرين. والخماس في الميدان الفلاحي بقبائل زمور هوالكل في الكل -«كوشي يلا گ وفوس نس»- وعند الحصاد يشارك في العملية وينقل الزرع الى- أرّار- البيدر- للقيام بدرسه.

2-2- نصيب الخماس :

إن نصيب الخماس ينحصر غالبا في الخمس من الإنتاج وقد ينتقل هذا النصيب إلى الربع إذا ما ساهم بزوج من البهائم في عملية الحرث؛ وإذا كان نصيبه السدس فانه لا يؤدي الضريبة الفلاحية (الترتيب).

وبعد العملية النهائية للسنة الفلاحية فإن الخماس يأخذ نصيبه من الحبوب البكرية -أمنزو- وكذا الحبوب الخريفية - أمازوز- كالذرة والكتان والزوان وغير ذلك، ونصيبه يكون في كل ما أنتجته الأرض التي عمل فيها منذ «لقليب أمزكارو» إلى نهاية الإنتاج وجمع الغلة التي هي ثمرة عمله المتواصل طيلة السنة الفلاحية.

2-3- حل الشركة :

إن شركة الخماس كما ذكرنا تتعقد لمدة سنة فلاحية كاملة بحضور الشهود من أهل الدوار وقراءة الفاتحة للمصادقة إلا أنها قد يتم حلها لأسباب :

منها موت بوبيكر أثناء سريان العقد، ففي هذه الحالة فإن العقد قد يستمر برضى الورثة إذا ما رغبوا في ذلك، أوقد يتم فسخه.

في هذه الحالة يعطى الخماس أجرا حسب الأعمال التي أنجزها والتي تقدرها لجنة تحكيم تتركب من المالكين العقاريين المجاورين. وتحكيمهم غير قابل للطعن وغالبا ما يقدر هذا التعويض في 5 فرنك قديم يوميا.

إلا أن العقد قد يفسخ من طرف مالك الأرض إذا تبين له أن الخماس غير كفء للقيام بعمله، وقد يوضع حد لخدمات الخماس أيضا إذا ما ثبتت خيانته للأمانة، وثبت انه يسرق.

ففي هذه الحالة يحال على المحاكم الجنحية ويصدر في حقه ما يستحقه من عقاب ويعطي صاحب الأرض تعويضا يخصم من أجرة الخماس عن المدة التي قضاها في العمل.

وقد يفسخ العقد بوفاة الخماس إذا لم يوجد أحد من أفراد عائلته يمكن أن يقوم مقامه إلى نهاية السنة الفلاحية فان دويه يتسلمون تيغراد نس (نصيبه)حسب التقدير السابق الذي تحدده لجنة التحكيم.

وهذا ما جعلنا لا نعثر على أي حكم بين الخماس وبوبيكر (صاحب الأرض) في الأحكام الصادرة في هذا الشأن بقبائل زمور لأنها كانت تعرض على لجنة تحكيم تكون مكونة من الفلاحين المجاورين الذين يعرفون المنطقة ومدى خصوبة الأرض ونوع الزرع والوقت الذي نشأ فيه النزاع بين طرفي العقد(الخماس وبوبيكر صاحب الأرض). وقرار هذه اللجنة غير قابل للطعن ويؤخذ بالأغلبية النسبية.

باختصار فهذه هي وضعية الخماس في أعراف قبائل زمور هذا الخماس الذي لعب دورا أساسيا في الإنتاج الفلاحي حيث لا يمكن أن يستغني عنه أي فلاح لأن عمله كان أساسيا في الإنتاج.

وقبل التطرق لرأي بعض الفقهاء في شركة الخماس لابد من عقد مقارنة بسيطة ولوبإيجاز بين وضعية الخماس قديما والعامل الزراعي أوالفلاحي حاليا، فالخماس كان يعيش على نفقة بوبيكر (صاحب الأرض) ولا يحتاج لإنفاق أي درهم على معيشته، فهوجزء من عائلة صاحبه، يتناول كل وجباته اليومية بالمجان حسب شروط العقد المبرم بينهما، أما العامل الزراعي في قانون 1973 فله أجرة يومية لا تتعدى في غالب الأمر 1200درهم شهريا نقدا زيادة على أجرة عينية لم يحدد مقدارها،إذن فأجرة العامل الزراعي لا تتعدى 14400 درهم سنويا، أما الخماس فكان يحصل على الأقل على خمس الإنتاج، فإذا ما قدرنا أنه اشتغل 20 هكتارا وكان متوسط الإنتاج 30 قنطارا للهكتار فمجموع الإنتاج هو 600 قنطار، يناله منها 120 قنطارا . فإذا ما كان متوسط ثمن القنطار هو200 درهم فانه سيحصل على 24000 درهم بمعدل سنوي يفوق الحد الأدنى الفلاحي بقرابة عشرة آلاف درهم.

3- رأي بعض الفقهاء في شركة الخماس :

تناول بعض الفقهاء مسألة الخماس من عدة جوانب أولها الحلة والحرمة في قيام هذه الشركة؛ فمن جملة الفقهاء الذين أجازوا شركة الخماس ابن رشد رحمه الله في كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد[8] إذا عقدت بلفظ الشركة وكذا العلامة سيدي الحسن بن رحال في كتابه رفع الالتباس في مسألة الخماس[9] الذي أجاز هذه الشركة للضرورة- وقد نظم صاحب العمل الفاسي في عملياته إذ قال :

8- بداية المجتهد ونهاية المقتصد الطبعة الخامسة 1981.

9- رفع الالتباس في مسألة الخماس مخطوط للشيخ العلامة سيدي محمد بن رحال بن أحمد، خزانة تطوان سنة 1335 هجرية، مسجل تحت عدد 381.

وأجرة الخماس أمر مشكل وللضرورة فيها تساهل. وهناك من حملها على الحرمة للغرر أي للجهل بقدر الأجرة الذي يبقى غير معروف لأن الخماس يجهل المقدار الذي سيناله مقابل عمله طيلة السنة، وقد أجازها سحنون بثلاثة شروط هي :

- أن يختير الخماس الأرض
- أن يخرج رب الأرض الزوج
- ألا يكلف الخماس بشغل أخر زائد عن عمله[10].

والمصلحة توجب جواز هذه الشركة لأن الناس هم أدرى بمصالحهم، فهذا الإمام الجزوالي نجده يقول " لواضطر الناس إلى المعاملة بالحرام ولم يوجد من يتعامل بالحلال ولا يوجد إلا من يشترك شركة فاسدة إذا تحققت الضرورة في كل هذا فتجوز[11] »وهذه أدلة على جواز هذه الشركة للضرورة القصوى لأن الفلاح لا يجد من يشاركه شركة أخرى غير شركة الخماس، أما العلامة سيدي الحسن بن رحال في كتابه رفع الالتباس في مسألة الخماس الذي تفهم المشكلة فهما صحيحا وأبدى فيها رأيا سديدا ألا وهوالجواز للضرورة وللمصلحة لأن الناس أدرى بمصالحهم مادامت الشركة قد توفرت كل شروطها وأن الخماس يعيش على نفقة مالك الأرض طيلة سنة كاملة دون أن يدفع مقابل ذلك، زيادة على خمس الإنتاج أوأربعة أخماسه في بعض الأحوال إذا ما استعمل زوجا من البهائم في ملكيته عند الحرث. ويمكن أن نلخص ما ذكر في وضعية الخماس ونلح على الوضعية لأن الموضوع كان يكتسي صبغة خاصة عندما كان العمل جاريا بشركة الخماس التي انقرضت منذ بداية الاستقلال حسب علمنا، وصدرت عدة قوانين تنظم شغل العمال الزراعيين منذ سنة 1958 ثم سنة 1973 .

خاتمة :

يمكن أن أختم هذه الدراسة المتواضعة باقتراح للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، من أجل أن تقوم هذه المؤسسة الفتية بمحاولة دراسة الأحكام العرفية الصادرة عن المحاكم العرفية التسعين التي كانت تقضي حسب العرف في القضايا المعروضة عليها وذلك لاستنتاج كثير من المعطيات كالحالة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، إلى غير ذلك من المعطيات التي يمكن أن تفيد كثيرا في التعرف على نمط الحياة الاجتماعية لأجدادنا في مغربنا الحبيب.

10- أورده الدكتور عمر الجيدي، مرجع سابق ص 480.

11- أورده الدكتور عمر الجيدي، مرجع سابق ص 481 .

التنظيم العرفي للعلاقات الاجتماعية
«تيعقيدين» واحة «غريس» نموذجا

بن محمد قسطاني، كلية الآداب، مكناس

سنتطرق في هذه المساهمة إلى النقط التالية :

- ما هوأزرف؟
- ما هي تاعقيدت في غريس؟ وما عناصرها الضرورية؟
- تاعقيدت غريس والشرع
- نموذج لتيعقيدين، (تاعقيدت أيت مسري نموذجا)
- نتائج

I- ما هوأزرف؟

ليست الأعراف قضاء لفض النزاعات فحسب، الأمر الذي قد يحبسها في بعدها الجنائي البسيط، بل هي تعبير دقيق وملائم لإنسية الجماعة، ابتداء بالتصور العام للكون والنظرة إلى العالم، مرورا بالمواثيق والعهود حتى أبسط المعاملات اليومية، ومن هنا أهميتها وخطورتها. وبذلك تتخذ الأعراف طابعين رئيسيين هما الرمزية من جهة والعملية والنفعية من جهة ثانية.

تنطلق الأعراف من مفهوم أنتروبولوجي أساسي هوالعار، الذي هو الإنسية نفسها، إذ الذي يحدد ويقنن سلوك الشخص ومسئوليته أمام الجماعة هومدى تعبيره عن إنسيته، وهي مكانة دقيقة وحرجة تتراوح بين الطهرانية والدنس. والإنسية في الواحات والمناطق المتاخمة إنسية «طبيعية» قد تبدوللأجنبي خشنة وعنيفة، بل وبدائية حتى، إلا أن العنف الظاهر هذا والخشونة هذه منطويان على أخلاق مبنية أساسا على التعامل بالمثل، مع خضوع ضروري للغالب ولوإلى حين، وهي نفسية تعبر عن شروط إيكوثقافية وسوسيولوجية قاسية جدا.

يعتبر أزرف عرف الأمازيغ، وقد وضع هانيتوولوتورنو «العادة» كقاعدة قانونية إجرائية بعد القرآن في الجزائر، وكان هناك فرق واضح بالنسبة للقبائليين بين العادة التي تعني العرف العام وتشبه أزرف في غريس، أما «العرف» القبائلي الذي هوالتطبيق المحلي للعادة والتي هي أوسع شيئا ما من «القانون» الذي يساوي «الشروط» عند آيت عطا أو «تاعقيدت» عند أيت يافلمان في غريس، رغم أن تعقيدت أوسع مجالا في بعض الأحيان، وإذا كان هناك فرق واضح بين العادة والعرف والقانون بالنسبة للجزائريين، فإن أزرف وتاعقيدت والشروط عندنا متداخلة، ويصعب التمييز بينها لولا التمييز التوثيقي، حيث يتحدث عن أزرف كعرف دون أم لم يدون، أما تاعقيدت والشروط فهي موثقة ومدونة غالبا.

«يطلقون هذا اللفظ على الحكم الموازي للشرع قائلين : ما هوحكم الشرع في هذه القضية وما هوحكم أزرف؟ كما أنهم يقولون على الأطراف المعنية تزرفوا، بمعنى أنهم تقاضوا متقابلين أمام أزرف، وهذا التعبير عندهم مقابل للتعبير العربي في نفس المعنى، حيث يدل على فعل السبق والإضافة، في القاموس زرف إليه بمعنى سبق، أزرف الرجل سبق، زرف في الكلام أضاف إلى الخطاب، وفي العرف عندهم يسمى القاضي أزراف من حيث إضافته للخطاب في لحظة إصداره للحكم بالنسبة لما حكم به الشرع مسبقا أوبالنسبة لما سبق حتى يحكم ببصيرة وفطنة[1].

ما ذا نستفيد من النص؟

1- أن حكم أزرف لا يلغي الشرع، بل هوموازٍ له أوإضافة إليه.

2- أن لفعل تزرف استعمال عربي صرفي.

II- ما هي تاعقيدت؟ وما هي عناصرها؟

هي تجميع مرن للأعراف والتقاليد والأخلاق المتعارف والمتواضع عليها عبر القرون، ويتم التجميع بإملائها على فقيه القبيلة لعدة أيام غالبا، حيث تتضاف البنود واحدة بعد الأخرى حسب تذكرها، الأمر الذي يعطيها طابع التلقائية ويجعلها غير مبوبة وغير مصنفة وغير تابعة لأي معيار تصنيفي، كما يمكن إغناؤها حسب وقائع جديدة أومن طرف أمغار وحكمته مع استشارة الحملاء. تتكون أي تاعقيدت من عناصر ضرورية هي :

1- Salmon, G. Les institutions berbères au Maroc. In Archi Maroc. t, 1. 1904. p. 130.

1- الديبـــــاجـــــــة

تبدأ كلها بالحمدلة بعدها ديباجة تعبر على المواضعة والاتفاق والهدف من وضعها، ثم ذكر الحملاء (الضامنين) لها ولتنفيذها ثم ذكر حافظها.

أما مواضيعها فعديدة بتعدد انشغالات الساكنة، ولكنها رغم ذلك لاتصل إلى التدقيقات الصغيرة التافهة، حيث تتحصر في المشاغل الكبرى للقبيلة والتي يمكن إجمالها حسب أهميتها في :

3- البـــنـــــود

- بنود تهم الأمن وضبط غرامات الجنايات (السرقة بجميع أنواعها، الضرب ، الشتم، الجرح، القتل والدية..)
- بنود تهم تنظيم المعاش(الرعي، الخماسة، البيع، الشراء، الرهن، الشفعة...)
- بنود تهم الأحوال الشخصية رغم تأثرها بالشرع الإسلامي (زواج، طلاق خصوصا، أما الإرث فمتروك أمره غالبا للفقهاء..)
- بنود تهم مسطرات وتعاقدات بين أطراف القبيلة أوبينها وبين قبيلة أخرى..
- بنود تهم تنظيم السلط (الشيخ والحملاء أوإمورن أي الضامنون للتنفيذ وإنحكامن أي القضاة. شروطهم وكيفية توليتهم، وكيفية تولية الشيخ بشكل خاص، صلاحياتهم ومهامهم ووظائفهم)، وهي بنود أقل تواترا وعدم تواترها لا يدل سوى على مواضعة قوية تجاهها، مواضعة انطبعت في الذاكرة ولم تعد محل اختلاف، كما تقل أيضا بنود الآداب والأخلاق اللهم ما ارتبط بالخيانة الزوجية.

4- الأركـــــــان

أركان تيعقدين أربعة وهي :

- أمغار وهوالرئيس المنتخب؛
- الحملاء وهم الضامنون للتنفيذ؛
- انحكامن وهم القضاة المختارون؛

- المحافظون عليها ويكونون غالبا محايدين (إكرامن، مرابطون) أوشرفاء؛ وغالبا ما توضع وثيقة تاعقيدت في ضريح رجل صالح به تقسم القبيلة.

5- أنـــواع تيعقديـــن :

أنواع تيعقدين هي :

- تاعقيدت حلف؛
- تاعقيدت قبيلة؛
- تاعقيدت إخس؛
- تاعقيدت قصر؛
- تاعقيدت زاوية.

6- الخاتمة :

وهي غالبا تسجيل ذعائر خرق البنود ثم توقيع الناسخ والتاريخ.

III- تاعقيدت غريس والشرع

أثارت عوائد غريس تساؤلات لدى الفقهاء وصلت إلى حدود القرويين، حيث نجد وثيقة فتوى غير محققة وغير منشورة تحت اسم «المسألة الشهية الإمليسية في الأنكحة المنعقدة في البلاد الغريسية» للفقيه، عبد الرحمن بن عيسى الجلالي المزياتي يناقش فيها الفقيه رأي الشرع الإسلامي في شكل الزواج الغريسي، وهي وثيقة سنعود إليها تحقيقا ودراسة وتحليلا في مكان آخر نظرا لقيمتها التاريخية والأنثروبولوية ولراهنياتها بالموازاة مع إصلاح مدونة الأسرة.

إن أي مقارنة بين تيعقدين غريس والفقه الإسلامي، فيما يخص التنظيم السياسي للجماعة والقضاء والمسؤولية الجنائية، وما يرتبط بها من عقوبات ووسائل استتباب الأمن وغيرها، تبقى مقارنة مجحفة وغير ذات موضوع لأنها وببساطة أمور مختلفة داخل الشرع الإسلامي نفسه، والذي يمكن أن تتم فيه المقارنة منهجيا هوما هوثابت نسبيا في الفقه الإسلامي، كالأحوال الشخصية، وفي هذا المجال توجد اختلافات رغم التقارب والتشابه، ومن مثل تلك الاختلافات إباحة زواج المسيحي بالمسلمة الأمازيغية، وهي حالات نادرة تقول عنها الرواية أنها حالات تحاول فيها أسرة الزوجة أسلمة المسيحي، ونفس الأمر بالنسبة لليهودي الذي لا تحرم الأعراف زواجه بمسلمة، لكنه نظريا فقط، إذ لم تحصل أية حالة مماثلة في الواقع.

من الأمور الخاصة بغريس والتي أثارت حفيظة الفقهاء الشفعة في الزواج وعدم كتابة العقد، حيث يعلن الخاطب اقترانه بفلانة بنت فلان أمام الملأ بباب القصر(إنكان، الذي يعني نعت المخطوبة بالأصابع)، وهوإجراء يكفي ويستغنى به عن العقد. كما يمكن للرجل عندما يطلق زوجته أن ينعت ثلاثة رجال يشك في كونهم غرروا بالزوجة وكانوا وراء سبب نزاع الطلاق، ولا يمكن بذلك أن تتزوج المطلقة بأحدهم لمدة ثلاث سنوات وثلاثة أشهر وثلث اليوم، ويمكن لها في مقابل ذلك أن تتزوج بغير أولئك من الرجال. أما الحضانة فهي للأم كمادة وليس حقا.

ليس هناك حقوق للوالدين على الأبناء سواء في حالة المرض أوالشيخوخة أوالعجز أوالفقر.

هناك أيضا فرق بين الشرع وتيعقدين غريس في قضية إرث البنات، والذي ورغم كونه تابع في مضمونه للشرع، فهومختلف معه شكلا وفي بعض التفاصيل، مثل أداء العاصب للوارثات حصتهن نقدا وليس عينا حفاظا على إرث الأسرة، عكس الغرامات التي تؤدى عينا أونقدا أوالاثنين معا حفاظا على قيمة الغرامة رغم تحول قيمة النقد، كما أن بعض المنقولات لا تقسم بمستوى القرابة وإنما على رؤوس الأشخاص، والحديد والسلاح بصفة عامة لا إرث فيه للنساء.

يمكن في تيعقدين غريس أن يحل الجد أحفاده محل أبيهم المتوفى، ويتم ذلك بعقد، وعندما لا يكون للهالك سوى بنت فهي تمثل أباها في التركة وبذلك تملك حصة الرجل أوتأخذ الحصة المساوية لحصص عماتها، ويقال إرورات أي ودغار بمعنى أحلها في محل الهالك.

أما بالنسبة للحبس فيجب فهمه في إطاره العام، إذ يمارس غالبا من طرف أسر مرابطة أوشريفة، الزوايا غالبا، وهوفي أصله وقف عقار للخير، لكنه مع تواتر الزمن يصبح ملكية الذكور وتحرم منه النساء على أساس تعويضهن بإيواء المطلقات والأرامل والعوانس، وهوإجراء مشروط بالبنية الثقافية والاجتماعية العامة.

إننا في غريس في مجتمع البين بين، لا في المجتمع البدائي ولا في مجتمع المؤسسات، إن الأوفاق المنظمة للاجتماع هنا مطابقة وإجرائية وتابعة للواقع وشروطه من جهة وذكاء وعبقرية الساكنة من جهة ثانية.

IV- نموذج تيعقيدت أيت مسري[2]

وهي وثيقة فريدة من نوعها، حيث همت بنودها الأحوال الشخصية فقط، ويفسر الأمر سوسيولوجيا وتاريخيا بظروف اقتصادية صعبة، بداية القرن الثامن عشر والتي كانت مرحلة جفاف في الواحة، وهي ظروف تصبح فيها المرأة يدا عاملة جد مهمة من جهة، كما يصعب في مثل تلك الظروف أن ينشئ الشباب أسرا من جهة أخرى، فتقع تجاوزات أخلاقية تهدد بنية القبيلة، الأمر الذي يستدعي ضبط شروط ملزمة، وقد جاءت كل البنود غير ردعية وإنما إرجاعية réstitufs et non répressifs وهي حالة متطورة في منظور فقهاء القانون.

بعد الحمدلة وذكر الحملاء تأتي البنود تباعا :

1- كل من اعترض من الزواج من امرأة وتزوجها المعترض عليه رغم ذلك يدفع مائتي مثقال ويرجع المرأة للمعترض.

2- كل من يهرب مع زوجة آخر يدفع مائتي مثقال ويرجع الزوجة.

3- كل من يغتصب زوجة تملك طفلا، على زوجها أن يقدم عشرة مقسمين مختارين من عشرين خيمة حتى يثبت دعواه وعلى المتهم أن يدفع مائتي مثقال..

4- كل زوج ضبط زوجته في حالة زنى، على الزوج أن يقدم عشرة مقسمين إذا أنكرت الزوجة، ويأخذ خمسين مثقالا ويطلق، وإذا أرجع زوجته يرد الخمسين مثقالا.

5- كل من تتهمه امرأة حامل بكونه أب حملها، يحلف مع عشرة من «أخوته» وإلا حلف أب المرأة مع عشرة، ويتزوج المتهم المرأة بصداق يساوي عشرة مثاقيل وصائر العرس.

6- كل من تتهمه امرأة غير حامل بالاعتداء الجنسي عليها وقدمت عشرة مقسمين على المتهم أن يدفع عشرين مثقالا، اللهم إذا قبل الأب أن يزوجها إياه.

7 - كل مزراق (أمزراك ضامن) يريد أن يستقيل وأن يتخلف عن وعده يعطي مائة مثقال ويجبر على البقاء في وظائفه.

8- كل من ارتكب إحدى هذه الشروط يؤدي الذعيرة وإذا رفض أن ينصاع للقواعد يتابع حتى يذبح عجلا باسم الجماعة إضافة إلى صوائر المتابعة ويؤدي ذعائر الأخطاء التي ارتكبها.

2- من وثائق مكتب الشؤون الأهلية، كولميمة.

9- عندما يعترض شخص ما على زواج امرأة من شخص آخر، ويتزوجها المعترض عليه رغم ذلك مدعيا جهله بالاعتراض، على المعترض القسم مع عشرة من ثلاثين خيمة.

كتب في الأيام الأولى من جمادى الأولى 1213هـ. عبد ربه محمد بن عبد الرحمن بن منصور الحارتي التزياتي كان الله وليه.

نتائـــج

هكذا يتضح أن الأعراف هي القانون الحقيقي والفعلي بتعبير الأنتربولوجي ليفي برول، لأنها وببساطة تعبير ملائم ومطابق لليومي برهاناته الفعلية وليس المتخيلة أوالمنتظرة أوالنظرية أوالمقتبسة، وهودرس يجب أن يتفهمه تشريعنا وقضاؤنا حتى يعبران عن العمق الأنثروبولوجي والسوسيولوجي المغربيين.

قراءة في نماذج من وثائق التعاقد الخاصة بيهود هسكورة

عبد الكريم مدون، كلية الآداب آكادير.

إن الهدف من هذه الدراسة يرتبط بمحاولة استقراء لمجموعة من الوثائق التي لها بعد تعاقدي بين ساكنة سكورة من المسلمين واليهود، وطرحنا لهذا التمييز الديني يعتبر عرضيا نظرا لحالة الاندماج الثقافي والحضاري والاجتماعي والاقتصادي الذي عرفته المجموعات اليهودية التي سكنت مجال سكورة بشكل خاص ومجال درعة بشكل عام، وتبقى الأطروحة التي نحاول الإجابة عنها من خلال هذا الموضوع بعيدة عن عمليات التأريخ للوجود اليهودي بهذا المجال، فهي تهدف إلى قراءة تقنية وقانونية ومنهجية لنوع من الوثائق التي تدخل في مجال التعاقد، فالقراءة التقنية تسمح لنا بطرح أبعاد ثلاث لهذه الوثائق، بعد الشكل، والمضمون، والمفاهيم والمصطلحات، المستوى الثاني من القراءة له علاقة بمضامين الحمولة القانونية لنص التعاقد، أما المستوى الثالث فله علاقة بالقراءة المنهجية التأريخية، التي نحاول من خلالها الإجابة على التساؤل التالي، إلى أي حد يمكن اعتماد هذه الوثائق لكتابة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والقانوني لمجال سكورة.

إن عملية القراءة التي نبغي تحقيقها من خلال هذه الدراسة ترتكز أساسا على عملية الانتقاء الذي نعتبره منطقي بحكم طبيعة الموضوع لكنه في نفس الوقت ناقص باعتبار أن الوثائق التي نعالجها لا تمثل سوى مجال ضيق داخل مجال أوسع في كل من أولاد علي وبومحشاد، وبذلك تبقى النتائج التي قد نتوصل إليها جزئية وناقصة إذا ما قسناها بالمقاربة العامة لمجال سكورة ككل.

إن الوثائق التي نطرحها للقراءة تخص بالأساس شخصيتين يهوديتين يتعلق الأمر بكل من الحزان مير بن الدراوي أوالدرعي[1] الذي كان يسكن دار ابن شيحا والذمي هدوبن شالوم بن هنوالذي حدد سكناه في الملاح في وثيقة مؤرخة سنة 1919، وأصبح يسكن بداية من سنة 1937 بقرية بومحشاد. فمن خلال قراءة أفقية لهذه الوثائق يمكن

1- نستعمل في هذه الدراسة الوثائق الخاصة بالحزان مير بن الدراوي والتي لها علاقة بعمليات القرض والرهن وثائق تعود إلى 1891 و 1905...

الخروج بالملاحظات التالية، فهي وثائق تمتد من الناحية الزمنية بين أواخر القرن التاسع عشر وبالضبط سنة 1891 وأربعينيات القرن العشرين إلى غاية سنة 1947، وكلها وثائق تبتدئ بالحمدلة " الحمد لله وحده" وتنتهي باسم الشاهد على الوثيقة العقد وعبارة «لطف به الله آمين» وبعض من هذه الوثائق تختتم بختم الشاهد الذي كتب بداخله قاضي مركز ورزازات[2] أوتوقيعه، ويبرز هذا بشكل أساسي في العقود العقارية، كما أن جل هذه الوثائق ذيلت أوكتبت على ظهرها عبارات أوجمل بالعبرية، كما تختلف هذه الوثائق من حيث عدد الكلمات التي تتراوح بين 228 كلمة بخصوص العقود التي لها علاقة بالأرض و46 كلمة حينما يتعلق الأمر بعقد له علاقة بمعاملة تجارية.

أما من حيث مضمون هذه الوثائق فيمكن تصنيفها من حيث المواضيع التي تضمنتها إلى مجموعتين، مجموعة العقود المرتبطة بالمعاملات العقارية وهي التي خصت بالأساس الذمي هدوبن شالوم بن هنو، وقد اعتمدنا بخصوص هذه المجموعة الأولى على حوالي ثلاثين وثيقة، وقفنا على تسعة منها ثمانية لها علاقة بتنوع وتعدد التسميات التي أعطيت للحيازات المزروعة (البحيرة، الفرطة، الجنان، الجزوم، الفدان، الثلالة، النادر، الحفرة)، وتمثل الوثيقة أدناه نموذج لهذا النوع من الوثائق.

الحمد لله

اشترى بحول الله الذمي هدوبن شالوم من البائعة له للا فاطمة بنت السيد كبور بأولاد أسلما *البحيرة* الكائنة قرب أغبالوالتي رفع لها زوجها علي بن أحمد متاع الحداد في صداقها ومهرها التي ترق في ذمته يحده *قبلة* ملك السيد العربي وغربا وشرقا عبد الرحمان الحدادي وجوفا أغبالووشهرتها أغنت عن بقية التحديد بمنافعها وحقولها وطرقها على الإطلاق وجميع مافيها من الأشجار مثمورا وغيره وما يسقيه من الماء في عين ترابه وذلك بحضور لمعلم عبد الرحمان الحداد والسيد محمد بن عبد القادر الحدادي وأنفذه البيع وسلك للذمي اشتراء صحيحا قاطعا ماضيا دون شرط يفسده ولا ثنيا ولا خيار ولا إقامة أبدا بثمن معلوم قدره إثنان وستون ريال حسنية حازته البائعة من المشتري حوزا تاما معاينة وارتحلت البائعة ونزل المشتري منزلتها

2- عقد خاص بمبايعة بين الذمي هذو والمرابط الحسن بن عبد الرحمان المؤرخ بذي الحجة سنة 1356 الموافق لسنة 1938.

وحل محلها وعلى السنة في ذلك والمرجع بالدرك بعد معرفتهم لما تبايعاه ولم يجهلاه ولا بعضه عرفا قدره شهد عليهما به وعرفهما بأتمه وبتاريخ 2 ذي القعدة الحرام عام 1322/(1904)عبد ربه محمد بن العربي اليعقوبي أمنه الله».

أما الوثيقة التاسعة فهي خاصة بالماء. أما المجموعة الثانية من الوثائق فهي تخص الحزان مير بن الدراوي، فلها علاقة بالعمليات التجارية وقد صنفنا الوثائق الخاصة بهذه المجموعة إلى وحدات تهم الشركة كما جاء في هذه الوثيقة التي يعود تاريخها إلى سنة 1323هـ الموافق 1905م.

«الحمد لله أشهد لدي شاهده لحسن بن باحموبن الشرقي الحسوني أنه قبض من عند الحزان مير بن الضراوي وقته بدار أيت بن شيحة خمسة رؤوس من الغنم على إذن الشراكة منه ثلاثة من نوع الشرقي وإثنان شلحاوية بإحدى وعشرون ريالا بسيطة حسنية وما أفاء الله من الربح مناصفا بينهما بعد قبض رأس المال كاملا وبهذا أشهد عليهما به في أواخر المعظم رمضان عام 1323هـ عبد ربه تعالى الشرقي بن المكي لطف الله به».

وينطبق هذا النموذج على باقي الأنواع من الوثائق التي تخص الدمي مير والتي تهم عمليات القرض سواء كان عينيا أونقديا أولها علاقة بعمليات الرهن أوالشراء.

البعد الثالث في هذه القراءة التقنية يرتبط بالمصطلحات والمفاهيم الواردة في هذه الوثائق، فقد تعددت التسميات التي أعطيت للحيازات المزروعة حيث استخلصنا ثمانية أنواع وهي كالتالي البحيرة التي تعني الأرض الصغيرة والفرطة التي ترتبط من جهة بخاصية زراعة الزيتون واللوز والجوز ومن جهة أخرى لها علاقة بالماء الذي يكون شرعا بين عدة أحياء فمن سبق له فهوله، والجنان أي الأرض المعشوشبة التي لم يرعاها أحد وهي تتضمن الأشجار والنخل والعنب، والجزوم وهوالمجال الخاص بالنخل، والفدان وهويعني المجال المحروث، والثلالة وهي قطعة أرض تكون أرفع قليلا مما حولها، والنادر الذي له علاقة بالقمح ثم الحفرة أي المجال المحفور[3]، إن هذا الشرح يبقى لغويا وقد يساير أويختلف مع المفاهيم الحقيقية التي استعملها سكان

3- أنظر المواد المرتبطة ب البحيرة الفرطة الجنان الجزوم الفدان الثلالة النادر الحفرة الواردة في الجدول رقم 1. وقارن هذه المعطيات بما ورد في لسان العرب لابن منظور.

سكورة لنعت هذه الأنواع من الحيازات، أما المستوى الثاني من المصطلحات والمفاهيم فله علاقة بالتحديد المجالي حيث يتم تحديد الحيازة بالجوف والقبلة والشرق والغرب وغالبا ما يختتم هذا التحديد بعبارة «شهرتهم كفت عن تحديدهم»، المستوى الثالث له علاقة بالمصطلحات التي لها علاقة بالمكاييل والموازين حيث تضمنت هذه الوثائق مجموعة من أنواع الموازين والمكاييل من بينها المد والمثقال والصحفة، وغالبا ما تتضمن الوثائق الخاصة بالقرض العيني عبارات لها علاقة بهذا المستوى مثل رد الدين بالكيل الجاري بين الناس ونورد مجموعة من الجداول والرسوم البيانية التي تلخص هذه الأبعاد التقنية والموضوعاتية.

التسميات التي أعطت للحيازات في الوثائق العقود

جدول رقم 1 :

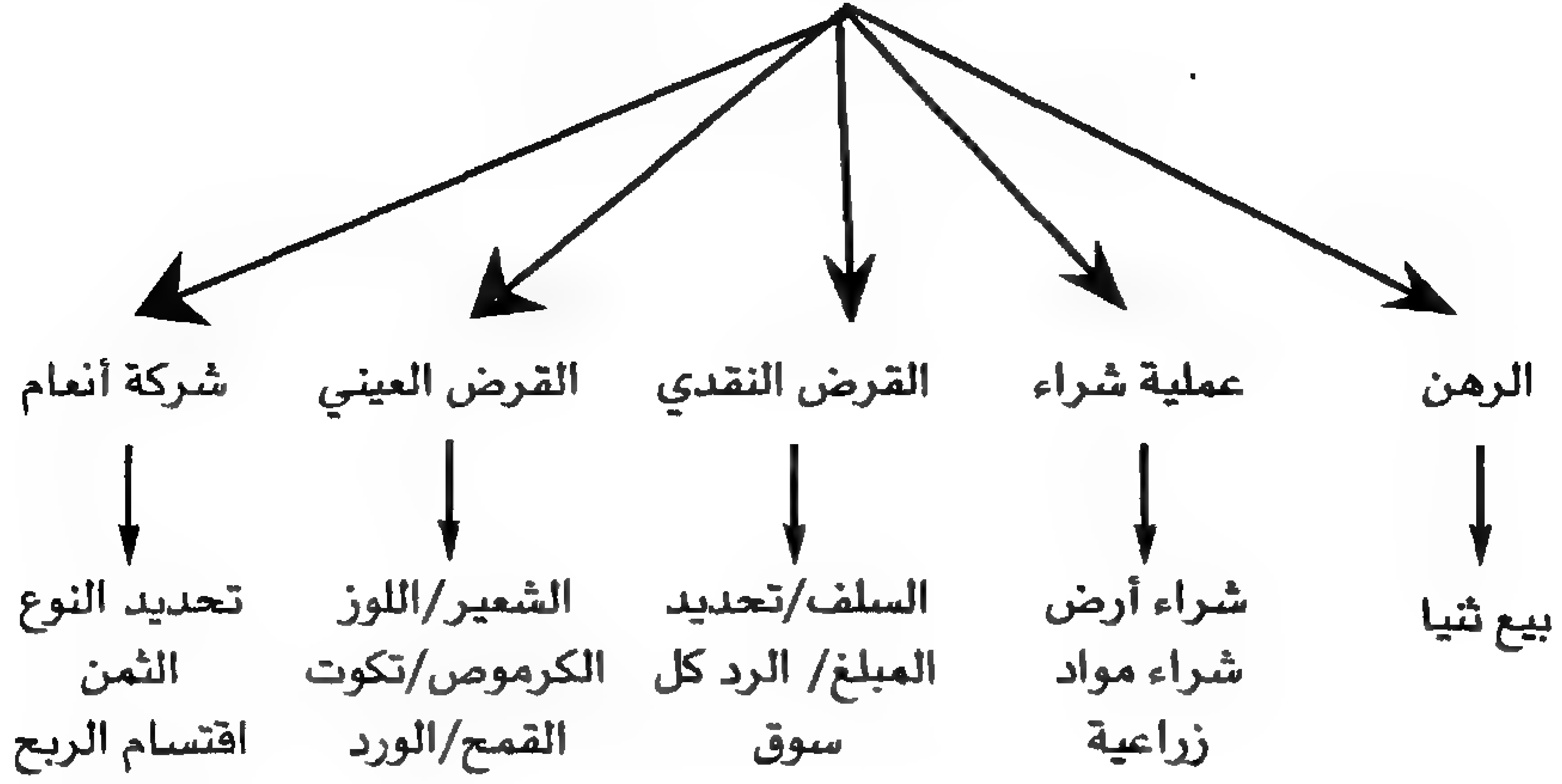
الإسم	السنة	الثمن	الشرح المحتمل
البحيرة	1904/1322	62 ريال حسنية	الاستغلال الكثيف قريبة من الدار محاطة بحائط حيث المياه الكثيرة
الفرطة (3)	1906/1324	300 ريال سكة مخزنية	مكان تجمع المياه قريبة من مفهوم الحفرة
جنان	1908/1326	300 ريال سكة حسنية	عبارة عن أرض مستغلة تتميز بكونها مفتوحة قريبة من السواقي بعيدة عن السكن تستعمل لزراعة الأشجار المثمرة والزراعة الموسمية
الجزوم	1908/1326	300 ريال سكة حسنية	أكزوم شريط لا يتوفر على مساحة كبيرة نتيجة التقسيم
الفدان (2)	1912/1330	100 ريال حسنية	المجال المحروث، قريب من الجنان
الثلالة	1919/1338	100 ريال حسنية	قطعة أرض تكون أرفع قليلا مما حولها
النادر	1937/1356	16 ريال سكة مخزنية	له علاقة بالقمح/ مكان تجمع الحبوب قبل الدرس
ربع فردية ماء	1940/1351	50 ريال سكة مخزنية	ثلاث ساعات سقي
الحفرة	1944/1363	210 ريال سكة مخزنية	المجال المحفور، قصد البناء بتحول إلى بحيرة

المصطلحات الخاصة بالمكاييل والموازين

جدول رقم 2 :

الإسم	الشرح المحتمل
الصحفة	قصعة كبيرة منبسطة قد تتضمن 12 مدا
المد	$\frac{1}{12}$ القصعة كبيرة
المثقال	مثقال الشيء وزنه أو ميزانه
الكيل الجاري	وردت هذه العبارة (رد الدين بالكيل الجاري بين الناس)

المبيان الخاص بوثائق الحزان مير بن درعي



الجديد، الجيد، السليم

↓

من العيوب/ الرد في وقته
الذمى هدوبن شالوم بن هنو

المشتري ← → البائع

↓

نوع المبايعة

↓

التحديدات الأربع مع ذكر
شهرتها كفت عن تحديدها

ثمن المبايعة

الشاهد والختم
والسنة

القبول والحلول
حلول المشتري مكان

إن هذا المبيان يدفعنا نحوالقراءة الثانية لهذه الوثائق العقود ويتعلق الأمر بالقراءة القانونية، وتدفعنا هذه القراءة إلى الوقوف عند مفهوم العقد وشروطه وأسباب انعقاده والنتائج المترتبة عليه، إن ممارسة عملية التعاقد سواء في مستواها العقاري أوالتجاري التي مارستها ساكنة سكورة مع كل من الدمي هدوبن هنوين شالوم أومع الحزان مير تعبر عن نضج حضاري متقدم، وهذا يدل على أن المرحلة الزمنية التي تغطيها هذه الوثائق تؤكد على كثرة وتعدد المعاملات التجارية والعقارية ويمكن قراءة هذه الكثرة بمستويين مستوى إيجابي يؤكد وجود رواج وهي نتيجة لا يمكن الحسم فيها مادمنا لم نحصل على مثل هذه الوثائق الخاصة بمجال سكورة، ومستوى سلبي يؤكد حاجة الساكنة للأموال والتي لا تتوفر سوى لدى الفئة اليهودية، إن وجود مثل هذه العقود داخل المجتمع السكوري تؤكد حاجة هذا المجتمع إلى الوفاء بالوعود وتنفيذ التعهدات وهي مصلحة اجتماعية ترمي إلى تحقيق الاستقرار في المعاملات، فهي تتطلب ضمان مصلحة الدائن الفردية أي ضمان مطلبه في تنفيذ توقعاته التي تشكل جزء من أمواله[4]. وإذا ما حاولنا مقاربة هذه العقود بالتسميات التي أعطيت لها في قانون الالتزامات والعقود المغربي نلاحظ أنها تتضمن نفس المضامين والتسميات وحتى شروط العقد حيث يمكن أن ندخل العقود المتعلقة بهدوبن هنوفي إطار ما يسمي بالعقود الرضائية أي نقل الملكية بالتسليم مع اشتراط الثمن والجهات والكفالات وهوما يثبته قانون العقود المغربي عندما يتحدث عن عملية البيع في الفصل 478 والتسليم في الفصل499[5]، ونجد نفس النتيجة عند مقارنتنا لهذه الوثائق والنصوص القانونية مثل البيع بالثنيا الذي مارسه الحزان مير[6] وهوالذي يعني البيع مع الترخيص للبائع باسترداد المبيع[7]، أوما يسمى بالمعوضة التي مارسها الذمي هدو بن هنو[8]، وهوعقد بمقتضاه يعطي كل من المتعاقدين للآخر على سبيل الملكية شيئا منقولا أوعقارا في مقابل شيء أوحق آخر من نفس نوعه أومن نوع آخر[9]، ونفس المقاربة يمكن أن نطبقها على عارية الاستهلاك أوالقرض والاشتراك والرهن الحيازي التي مارسها الحزان مير بن الدرعي

4- روسكو باوند، مدخل إلى فلسفة القانون، ترجمة صلاح دباغ، بيروث، 1967، ص. ص، 155-156.

5- قانون الالتزامات والعقود المغربي، النص الكامل لمجموعة القانون المدني المغرب، الرباط، د. ن، د. ت، ص، ص. 109-113.

6- وثيقتان مؤرختين ب 1924 و1925 تخص البيع بالثنيا تعامل فيها الحزان مير مع كبور بين الفقير بخصوص الأولى ومع الحاج عبد الرحمان بخصوص الثانية.

7- قانون الالتزامات والعقود المغربي، مرجع سابق، ص. 130.

8- معاملة معاوضة بين هدو وفاطنة السعدية مؤرخة 1345 الموافق 1926.

9- قانون العقود المغربي، المرجع السابق، ص 137.

كما هو مبين في الرسم البياني السابق. هذا دون أن ننسى كون هذه العقود وبالطريقة السليمة قانونيا التي كتبت بها كانت أساسا لفض مجموعة من النزاعات القضائية سواء في الفترة الزمنية التي كتبت فيها أوفي الوقت الحالي.

المستوى الثالث من القراءة له علاقة بالبعد المنهجي والقيمة التاريخية لمثل هذه الوثائق أوبعبارة أخرى ماذا يمكن لمثل هذه الوثائق أن تقدم بالنسبة للباحث في مجال التاريخ من معلومات مرجعية حول أبعاد موضوعاتية تهم بالدرجة الأولى الإنسان والمجتمع، إن الوثيقة بشكل عام قد تمثل البداية في مجال حرفة التاريخ لكنها لا تحمل الحقيقة التاريخية، وبذلك تبقى التساؤلات التي يطرحها المؤرخ سواء من خلال الوثيقة أومن خلال المشاهدة على أرض الواقع أداة أساسية لفهم أبعاد طبيعة الإنسان، إن هذا الطرح يقتضي منا وضع قراءة عمودية لهذه الوثائق فإذا وقفنا عند التحليل لجانبي التعاقد الذمي من جهة والحزان من جهة ثانية فإننا نقف عند لقبين يرتبط الأول بمنظور المسلم لأهل الكتاب وهوطرح يحمل قابلية التعامل مع هذه الفئة، أما الثاني فيرتبط بالعقيدة اليهودية نفسها والتي تعني السماح بممارسة الشعائر الدينية اليهودية داخل مجتمع إسلامي، المستوى الثاني يمثله طرف التعاقد الثاني وهوالذي تكون حسب هذه الوثائق من أفراد أوجماعات ورثة بشكل أساسي أوقبيلة، ويدفعنا هذا المتعاقد إلى طرح تساؤلات نحاول من خلالها موقعة هذه الفئة من المتعاقدين داخل النسيج الاجتماعي السكوري. فلماذا التعامل مع هذه الفئة التي تمثل المتعاقد الأول هل لأنها أصبحت تشكل جزء فاعلا في المجتمع السكوري أم لأنها تتوفر على رأس المال الضروري الذي لا يتوفر للمتعاقد الثاني وهذا الطرح يدفعنا إلى طرح آخر يتمثل في ماهية الحدود التي يمكن لنا أن نعمم فيها هذه الفكرة والإجابة على هذا التساؤل ترتبط بمدى قدرتنا على القيام بمسح جغرافي لمثل هذه الوثائق في جميع تراب سكورة. المستوى الثالث الذي يمكن أن نسائل من خلاله هذه الوثائق يكمن في حمولة المواضيع التي تتضمنها فقد تحدثت عن العقار وعن الماء وعن المنتجات الزراعية وعن المكاييل والموازين وعن العملة وعن أنواع الحيازات وعن البنية القانونية للعقد، وهي مواضيع تدفع المؤرخ إلى وضعها في خندق الوثائق التي يمكن من خلالها كتابة التاريخ الاقتصادي وتاريخ القانون، وهي نتيجة لا يجب أن تكون نهائية باعتبار أن كتابة التاريخ الاقتصادي وتاريخ القانون يحتاجان إلى التسلسل بحيث أن السلسلة الزمنية والإحصائية والنصية تسمح بإجراء مقاربات ومقارنات تسمح بمعرفة التطور الذي يعرفه المجتمع السكوري. فما هي الأسباب التي دفعت هذا المجتمع إلى تنويع أسماء حيازاته وهل هذا التنوع له علاقة بتعدد المنتوج؟ كيف يمكن لشخص أن يملك الماء دون

ملك الأرض لماذا كان يلتجأ لليهود للحصول على القروض العينية، ما هي الأسباب التي تدفع المتعاقدين إلى ذكر عبارة رد الدين بالكيل الجاري بين الناس هل هذا يعني أن كان هناك تضارب وعدم استقرار في المكاييل والموازين؟ وعندما ننتقل إلى مستوى التأريخ القانوني نتساءل عن الأسباب التي دفعت ساكنة سكورة إلى التعاقد الكتابي في وقت مارست فيه مثل هذه المجتمعات النصوص العرفية الغير المكتوبة ودليلنا في هذا التساؤل ينطلق من وجودنا لعبارة «شهرتهم كفت عن تحديدهم» وهوما يعني أن هذا المجتمع مارس هذا النوع من التعامل القانوني الغير المكتوب، إن مثل هذه التساؤلات كفيلة بإغناء البحث التاريخي الذي يعتمد على مثل هذه الوثائق التي لا نقلل من أهميتها لكتابة تاريخ المنطقة، ولكنها تبقى صماء في غياب معطيين : المعطى الأول له علاقة بالبحث الميداني والمعاينة على أرض الواقع مع الاعتماد على الرواية الشفوية، المعطى الثاني له علاقة بتضافر جهود البحث في مثل هذه المجالات داخل مجموعات بحث تضم تخصصات مختلفة لتحقيق هدف واحد يتمثل في ضبط حركية المجتمع السكوري من خلال تاريخه وبنية مجتمعه والمجال الذي سكنه وبدون ضبطنا لمثل هذه الآليات فلن نستطيع أن نحقق التنمية في مثل هذه المجتمعات التي نسميها بالقروية.

بعض المجالات المنظمة بالعرف الأمازيغي

الحسين رشيد، باحث في الأمازيغية

سأحاول في هذا الموضوع التطرق إلى مجال ملكية واستغلال الأرض مع التركيز على وضعية الأراضي الجماعية، ثم أنتقل بعد ذلك للحديث عن مجال الأحوال الشخصية وتنظيم الأسرة، وسأتطرق في الأخير إلى المجالات الأمنية والجنائة.

I- مجال ملكية واستغلال الأرض

يتضمن العرف الأمازيغي خصائص تعكس البيئة الاجتماعية التي يطبق فيها وينزع إلى ابتكار اجتهادات وحلول متميزة للقضايا التي يعالجها.

فحتى في المجالات العقارية المنظمة بالشريعة الإسلامية يفرض نفسه على اعتبار أنه المعبر الأكثر وفاءا وصدقا عن حقيقة العلاقات الاجتماعية المتسمة غالبا بالتعقيد والتشابك.

ففيما يخص النوازل المتعلقة بالشؤون العقارية يتميز فقهاء سوس مثلا بجنوحهم للاعتماد رأسا على النصوص والوثائق، والميل أكثر لتوظيف العرف والعادة وما جرى به العمل، لذا خالفت العديد من الفتاوى والنوازل في جنوب المغرب ما تقره فتاوى الحواضر المغربية وفتاوى البلاد المشرقية(1).

وفيما يتعلق بالملكية العقارية نجد أن العرف الأمازيغي لا يجعل الأصل في التملك للحيازة وحدها بل يراعي أساسا الجهد المبذول في إحياء الأرض الموات المحازة، ولذا درجت فتاوي الأمازيغيين على تكريس هذا العرف والدفع به في مواجهة كل محاولات غصب الأراضي الجماعية وأراضي السكان المستقرين خصوصا في السهول (2).

وارتباطا كذلك بالأرض تضمنت العديد من الأعراف الأمازيغية بنودا تنص على عدم جواز تفويت الأراضي القبلية للأجانب سواء أكانت خاصة أوجماعية واعتبرت كل

1- عباس الشرقاوي- جدلية المحلي والوطني في ثقافتنا الفقهية السوسية (الفتاوي نموذجا) - أعمال الدورة 3 للجامعة الصيفية بأكادير، غشت 1988 ص : 95.

2- أنظر مثلا ابن عيسى السكتاني، حول اعتصاب عرب أولاد يحيا للأراضي بأحواز تارودانت نفس المرجع ص : 93.

تصرف من هذا القبيل تصرفا باطلا ينعدم أثره القانوني. إن هذا العرف كان متوارثا دائما عند المغاربة واستمر إلى أن ألغته الحماية الفرنسية بواسطة الظهائر المؤسسة لسياستها «البربرية» والتي نصت على «أن كل ملك سجل بالمحافظة يرتفع نظر القاضي الشرعي عنه فلا يحكم فيه ولا يكتب فيه رسم رهن ولا بيع ولا غير ذلك وإنما نظره إلى المحاكم الفرنسية[3].

وبما أن أساس حفظ الملكية في أغلب مناطق المغرب كان يتم بواسطة الرسوم العدلية واستنادا إلى نصوص الشريعة التي تقر مبدأ العرف القاضي بعدم تفويت الأرض للأجانب، وبما أن نظام التحفيظ العقاري وإجراءاته كانت غريبة على المغاربة، إضافة إلى عدم ثقتهم في مصدرها فقد سهل كل ذلك على المسؤولين الفرنسيين رسم خريطة الملكية العقارية بشكل تعسفي، حيث أدرجت ملكيات خاصة ضمن الأراضي الجماعية وتم الاستحواذ على قسط من هذه الأراضي لفائدة المعمرين الفرنسيين[4].

فالانتقال من نظام إلى نظام سواء فيما يخص إجراءات حفظ الملكية أوالمنازعة فيها تولدت عنه خسائر على حساب المزارعين والملاك المغاربة.

إن هذه التغييرات التي لحقت بنظام الملكية العقارية في عهد الحماية عقدت أكثر الوضعية القانونية للأرض المتسمة أصلا بالتعقيد، وأسفرت عن أنظمة خاصة لأراضي الدومين الخاص والعام وأراضي الوقف والأراضي الجماعية التي تفرعت عنها أراضي الجيش والأودية.

إن ملكية الأرض عند سكان المغرب القدامى كانت متمثلة في نوعين فقط: الملكية الفردية أوبالأحرى ملكية الأسرة التي تكون دائما مشاعة والملكية الجماعية التي تعود للقبيلة وهي نظام يرتكز على المفهوم التعاوني وإلغاء إمكانية فائض الإنتاج.

وبعد الفتح الإسلامي ظهرت مصطلحات الأرض المفتوحة عنوة والأرض المفتوحة بالصلح[5]، ولكل من هذين النظامين أثاره القانونية، فإذا كان نظام ملكية القبيلة يستند

3- ظهير 21 ماي 1920 وظهير نوفمبر 1921 وظهير 15 يوليوز 1922.

4- في العشرينات والثلاثينات بدأت حملات التحفيظ العقاري وتحديد الأراضي الجماعية، وكان مطلوبا ممن يدعي ملكية أرض ما إيداع وثائقها لدى السلطات الإدارية داخل آجال محددة، واعتبارا لانعدام الثقة في الفرنسيين وسيادة الجهل بالقانون الحديث ضاعت ملكيات عقارية لأصحابها.

5- الأراضي المفتوحة عنوة أخذت بلا صلح ولا عهد وعكس أراضي الصلح فأراضي العنوة ملك للمقاتلين إلا إذا تنازلوا عنها بطيب خاطر أما أراضي الصلح فهي للأمة، أنظر في التراث الاقتصادي الإسلامي تقديم لكتب الخراج للقاضي أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم وكتاب الخراج ليحيى بن آدم القريشي وكتاب الاستخراج لأحكام الخراج للإمام الحافظ أبى الفرج بن رجب الحنبلي- إعداد الفضل شلق. دار الحداثة -الطبعة. 1- بيروت 1990 ص : 2.

على أساس أن كل أعضاء القبيلة إخوة ينتمون إلى قرابة نسبية، فإن الإسلام اعترف بمبدأ الإخوة القبلي منطلقا لكنه نسف أساسه البيولوجي ووسعه ليشمل جميع أعضاء الأمة، هذا التوسيع للمفاهيم يحولها إلى النقيض لتصبح منطلقا لتكوين جماعة واسعة قائمة على أسس إنسانية شمولية بدل بقائها محصورة في الجماعية القبلية [6].

إن صدى هذه المفاهيم نجده في فتاوي كثير من فقهاء المغرب لاسيما فقهاء سوس الذين استعملوا بدورهم مصطلحات العنوة والصلح لتأصيل نوازلهم وفتاويهم[7].

وبما أن غالبية رأي الفقهاء ترى أن أرض المغرب فتحت عنوة فقد ترتب عن ذلك تمليكها لعامة المسلمين، بما في ذلك الفاتحين، مع تصرف الحكام الجدد في بعضها عن طريق إقطاعها لبعض الأفراد لكسب الولاءات[8].

لكن النظام القانوني للأرض احتفظ رغم هذه التأثيرات الطارئة والمحصورة في مجال الجدل الفقهي بنظام الأرض الجماعية العريق بين نظم أخرى وأقر خضوع هذه الأرض لأحكام العرف المحلي فما هي هذه الأراضي كيف تسير وما هي مشاكلها؟

1- حالة الأراضي الجماعية :

الأراضي الجماعية تتواجد عموما بالمجال القروي وتعود ملكيتها إلى الجماعات السلالية أي القبائل والفرق القبلية والمداشر وهي ملكية مشاعة وحقوق مالكيها غير محددة[9]. هذا النوع من المكلية حسب الباحثين قديم جدا بالمغرب وارتبط دائما بنظام القبيلة[10].

تمثل الأراضي الجماعية ما يزيد عن ثلث الأراضي الصالحة للزراعة والرعي بالمغرب أي ما بين 80333 مليون هكتار و10 ملايين هكتار[11].

6- نفس المرجع ص : 7.

7- أنظر فتوى السكتاني «إبن عيسى» التي سبقت الإشارة إليها آنفا والجدير بالذكر هنا أهم الكتابات الإسلامية في القرون الماضية مثل كتاب الأحكام السلطانية للماوردي لم يتطرق إلا لثلاثة أنواع من الملكية

- أراضي الموات التي لا يملكها أحد وتعود مراقبتها للسلطات الحاكمة.
- اراضي الملك غير المنتجة والتي أحياها الأشخاص واستغلوها لمدة تفوق 7سنوات
- أراضي الأحباس وهي الملكية التي تمنح على سبيل الصدقة لجهات دينية خاصة زوايا ومساجد أو تخصص وتؤبد منفعتها على أعقاب المحبس (الحبس الذري) أو تكون الجهة المستفيدة منها عامة بدون تحديد (وقف عام).

8- العلوي القاسمي – مرجع سابق الذكر ص : 186.

9- Guide sur les terres collectives Ministère de l'interieur (la DAR)

10- ذلك رأي Stephan GSEL وميليو MILLOT والبير كثيوم A. Guillane وغيرهم أنظر مؤلف DECROUX : Droit foncier Marocain 2 ed la porte 1977 Rabat p : 463.

11- المناظرة الوطنية حول الأراضي الجماعية وزارة الداخلية 1996.

- أراضي النايبة التي يؤدي مالكوها الخراج لبيت المال.

- أراضي الجماعات التقليدية : وتستعمل من طرف القبائل دون أداء للخراج.

- أراضي الجيش : وهي أراض غير منتجة منح المخزن لبعض القبائل حق استغلالها مقابل خدماتها في الجيوش السلطانية، وبعد الحماية مباشرة أي منذ سنة 1914 بدأت الحماية الفرنسية في تنظيم هذه الأراضي، وشكل ظهير 27 أبريل 1919 المرجع الأساسي حتى الآن لتنظيمها.

وهذا الظهير ينص في مادته الأولى على حق ملكية القبائل والفرق والمداشر وغيرها من التجمعات الإثنية للأراضي الزراعية وأراضي الرعي وتتم مباشرتها حسب الطرق التقليدية وأحكام العرف تحت وصاية الدولة ووفق الشروط المحددة بمقتضى هذا الظهير.

استغلال هذه الأراضي الآن يطرح مشاكل عديدة نتيجة انعدام استراتيجية واضحة لتدبيرها فمؤسسة الجماعة «لجماعت» سواء أكانت على مستوى القبيلة أوالفرقة أوالدوار أصبحت في حالة احتضار إن لم تكن قد احتضرت بالفعل، والأعراف التي كانت تحكم أمور الملكية العقارية سواء أكانت عامة أوخاصة لم تحظ بالعناية الكافية، مما عجل بإهمالها ثم شياعها، والنتيجة أن الأراضي الجماعية أصبحت عرضة لعمليات الترامي والاستيلاء غير القانوني[12] أوموضوعا لحقوق الانتفاع والاستغلال المزمن بمقتضى عقود الكراء الطويل الأمد الذي تخوله الإدارة وفق مساطر تمنح الاستفادة لكبار الفلاحين الكبار على حساب ذوي الحقوق وأسر القبائل والجماعات الإثنية.

إن عرضنا لهذه المعطيات هنا لا يعني عدم إداركنا لضرورة استغلال هذه الثروة استغلالا عصريا ومعقلنا حتى تساهم في تطور الاقتصاد الوطني، لكن عند تبني هذه السياسة لا بد من إشراك الجماعات السلالية والقبائل المعنية بهذه الأرضي في تحديد مصيرها وتمكينهم ليس فقط من الواجبات المقابلة لاستغلالها وكرائها بل منحهم كذلك نسبة معينة من الأرباح الناتجة عن استغلالها فلاحيا ومعدنيا.

12- هناك مثلا أراضي مخصصة للانتجاع والرعي في الأطلس الكبير كان العرف ينظم كيفية استغلالها مستندا أحيانا إلى حيثيات ميتولوجية ولكن كل ذلك ضمن استقرار أوضاعها إلى أن تقلص دور القبائل والجماعة فأصبحت موضوعا للترامي مثل الأرض التي توجد عند محطة أوكايمدن. انظر مقال :
M. Mahdi, le parcours collectif identité et droit ABHATH N° 4. 1994.

ولا بد من مراجعة الطرق المتبعة حاليا في تقسيمها على دوي الحقوق، كما يتعين مراجعة جميع القوانين التي تنظمها ابتداءا من ظهير 1919 وملاءمته مع التطورات الاقتصادية والاجتماعية التي عرفها المغرب دون التفريط في حقوق ومكتسبات القبائل والسكان الذين يستغلون هذه الأراضي.

إن المقترحات وطرق مقاربة ومعالجة المشاكل التي تطرحها هذه الأراضي لم تؤد حتى الآن إلى أية نتيجة حسب رأينا للأسباب التالية :

- عدم إشراك السكان بشكل شفاف في تدبير وتسيير هذه الأراضي وتقرير مصيرها.

- ضعف وعي وتكوين أعضاء مجلس الجماعة السلالية، وعدم فعالية الطرق التي تم تعيينهم بها.

- غموض الاختصاصات المسندة إليهم.

- اتساع سلطات مجلس الوصاية الذي تلعب فيه وزارة الداخلية دورا مهما.

- عدم إسهام المرأة في تدبير هذه الأراضي اعتبارا لتطور وضعها الاجتماعي بالرغم من العادات التي تقصيها من حق الإرث.

هذه المشاكل ساهمت في ضعف إنتاجية ومردودية هذه الأراضي وتدني دورها في التنمية المحلية والوطنية بصفة عامة.

وحسب ما يبدولنا آن الأوان للانكباب على هذا الملف بمساهمة كل الفاعلين وكل الجهات المختصة، انطلاقا من رصد وجمع كل ما تبقى من الأعراف التي كانت تنظم هذا المجال ورد الاعتبار لمؤسسات الجماعة التي كانت تقوم بهذا الدور وتأهيل جماعة القبيلة لتلعب دورا في التنظيم اللامركزي والتنظيم الجهوي.

إن المشكل القانوني للأراضي الجماعية يندرج ضمن إطار شاسع يلعب فيه التاريخ الاجتماعي والسياسي للجماعات السلالية دورا مهما وكذا طريقة عيشها ورؤيتها للكون (cosmogonie) وعلاقاتها بالمحيط والتصورات التي يحملونها عن هويتهم وطبيعة حقوقهم المتعلقة بملكيتها.

إن القانون الوضعي الدولتي (Etatique) يبدو تجاه هذا الوضع مجرد انعكاس باهت للحقيقة الاجتماعية، ويبدوكذلك عاجزا ومتأخرا عن الممارسات الاجتماعية المنشئة لميكانيزمات تسويتها[13].

II- مجال الأحوال الشخصية وتنظيم الأسرة

إن المقاربة المتميزة للقضايا التي تناولها العرف الأمازيغي تجد أثارها كذلك على مستوى الأحوال الشخصية وتنظيم الأسرة، وأوضح مثالين على هذا الجانب يتعلقان بقانون السعاية (أوتامازالت) وتوريث الإناث وتوريث الحفدة.

1- قانون السعاية

إن العرف المعمول به في بعض البوادي المغربية يمنح للزوجة نصيبا من مال الزوج إن طلقها أومات، وهذا النصيب يسمونه سعاية المرأة أو«تامازالت» وأصل هذه السعاية أجازه أغلبية فقهاء سوس بناء على ما جرت به العادة والعرف، ولم يقصروها على الزوجة المطلقة أوالمتوفى عنها فقط بل أجازوها في حق كل فرد من أفراد العائلة، إذ جعلوا ما ينتجه مال الزوج شياعا بين أفراد العائلة، يقتسم بينهم كل واحد حسب اجتهاده، ولم يقصروا السعاية على فرد دون فرد بل عمموها بين جميع أفراد العائلة، لذلك قال الفقيه محمد بن إبراهيم بن يعقوب"إن الذي عليه العمل عند فقهاء سوس أن السعاية لا تنضبط، فابن سبع سنين له نصف كسب، وربع لدونه إلى أربعة عشر سنة تكمل له سعاية إلا من رعي الغنم في الفيافي فإنه داخل في الإتمام ولوكان صغيرا، وقد سئل عيسى السكتاني عن رجل يتصرف مع أولاده وزوجته وأولاده فهل يقتسمون ما زاد على الأصل كل واحد على قده وكده من الأصاغر والأكابر أم لا؟ فأجاب بأنهم يقتسمونه على قدر كدهم وسعيهم»، ونفس الرأي نجده عند فقهاء كثيرين مثل عبد الله التامي وأبوالقاسم بن أحمد الهوزالي والقاضي أبوعبد الله الأمزوري وغيرهم[14].

ومن خلال رأي الفقهاء يتبين أن المقصود بالسعاية اصطلاحا- هومقابل السعي والكد، أي مقابل العمل، سواء من أجل إيجاد رأس مال حال لكون هذا الأخير غير موجود إطلاقا، أولتنمية رأس مال قائم مملوك للسعاة أنفسهم أولغيرهم، وذلك قصد

13- M. Mahdi, 1 ed -le parcours collectif identité et droit ABHATH N° spécial Montagne et société au Maroc N° 4, 1994 p : 9.

14- أبوزيد عبد الرحمان بن عبد الله الحشتيمي - شرح العمل السوسي في الميدان القضائي - شرح ومقارنة الرحماني عبد الله بن محمد الحشتيمي - الجزء الأول -نشر مكتبة المعارف- الرباط 1984 ص 282-281.

تنميته والزيادة فيه والاستفادة منه، ويطلق على رأس المال المستثمر في اصطلاح الفقهاء المهتمين بموضوع السعاية اسم «الدمنة». فحقوق السعاة لا تتعلق إذن بالدمنة ككل، وإنما فقط بما تزيد به نتيجة عملهم وسعيهم[15]، وتختلف نتيجة لذلك أنصبتهم حسب الجهد المبذول المرتبط بسن الساعي وخبرته واختلاف مداركه وذكائه.

إن موقف العرف هنا كما يلاحظ أكثر إنصافا وحماية لحقوق كل أفراد الأسرة، ولوتم استحضاره وأخذه دائما بعين الاعتبار في القضايا والنزاعات التي تقع بين الزوجين خلال الحياة الزوجية وعند حالات الطلاق لما كان موضوع تدبير ممتلكات وأموال الأسرة موضوعا من المواضيع التي أثير نقاش حاد حولها بمناسبة مراجعة مدونة الأحوال الشخصية.

2- عدم توريث الإناث

يقر العرف المعمول به في الكثير من القبائل اقتصار الإرث على الأبناء الذكور في الأموال العقارية ولأسباب منطقية ترتبط أولا بطبيعة النظام القانوني للملكية العقارية المرتكز على الملكية الجماعية والملكية المشاعة.

فكما سبق الذكر ملكية الأرض إذا كانت خاصة فإن رقبتها تعود للعائلة الموسعة، ويقضي العرف بعدم تفويتها للأجانب عن البطن «أفوس»، وإذا كانت جماعية فالقبيلة أوالفرقة تمنع أعرافها تفويتها لكل أجنبي عنها.

وبما أن الإناث قد يتزوجن خارج إطار العائلة الموسعة فتوريثهن سيؤدي إلى تحويل جزء من أموال العائلة إلى عائلة أجنبية قد تنتمي إلى قبيلة أجنبية، وهذا سيؤدي إلى تفتيت ذمة العائلة المحدودة أصلا، وسيؤثر على النظام المالي المرتكز على الاكتفاء الذاتي الذي تعتمده العائلات.

إن هذا الموقف ليس إذن عنصريا أوتمييزيا ضد الإناث ولكن ظروف المجتمع القروي ونظامه الاقتصادي والاجتماعي المغلق هوالذي برر الاعتماد عليه، والدليل على ذلك أن والدي البنت في مناطق عديدة يحرصان على تعويضها عند الزواج بأموال منقوله (مواش، حلي، نقود إلخ) دون أن يكون لإخوتها الذكور حق الاعتراض، إضافة إلى أن حق السعاية الذي تناولناه فيما سبق يحول للزوجة حق أخذ نصيبها من مال الزوج النامي، وإضافة إلى ذلك كان لاختلاق أنظمة التوريث بين القبائل بعد أسلمة المغرب تأثير على ذلك مما دفع ببعض القبائل إلى تبني أحد الموقفين :

15- أحمد أرحموش – القوانين العرفية الأمازيغية الجزء الأول – طبع امبريال 2001 الرباط : 59.

- إما التمسك بعرف عدم توريث الإناث خوف انتقالهن إلى عائلات أوقبائل أجنبية تتبنى الشريعة الإسلامية

- أومنع تزويجهن أصلا إلى القبائل الأجنبية وتفضيل الزواج العشائري (Endogamie).

إن مثل هذه الحالات حدثت في بداية القرن عندما كان الصراع محتدا حول انتماء بعض القبائل في الأطلس المتوسط إلى مجال العرف أومجال الشرع تحت تأثير الحماية الفرنسية. ففي قبائل آيت مكيلد اجتمعت مجالس جماعاتهم يوم 9 يوليوز 1920وقررت بتشجيع من بعض الزوايا تطبيق أحكام الشريعة وإلغاء أحكام العرف فيما يتعلق بأمور الإرث.

لكن بعد ذلك ونظرا لكون علاقات الزواج كانت متبادلة بين هذه القبيلة والقبائل المجاورة لها مثل آيت نضير وزايان اللتان لا تطبقان الشرع، فإن بعض فرق آيت مكيلد تقاعست عن تطبيق الشرع لأنها لاحظت بسخط كيف ترجع النساء المطلقات أوالمتوفى عنهن أزواجهن من آيت مكيلد المنتميات إلى هاتين القبيلتين إلى قبيلتهن محملات بالأموال التي ورثتها من أزواجهن، في حين لا يحدث المثل بالنسبة لنساء آيت مجليد المطلقات أوالأرامل من رجال ينتمون إلى القبيلتين السابقتي الذكر، هناك إذن معاملة غير متوازنة وغير عادلة[16].

3- توريث الحفيد

العرف الأمازيغي كما سبق الذكر يورث الإناث فقط اعتبارا للأسباب التي ذكرناها، والحق عموما في الإرث يتم بطريقتين : إما عن طريق النظام العادي للتوارث. أوعن طريق الوصية.

فالنظام العادي يتم حسب الترتيب التالي :

الإبن، الحفيد، الأب، الجد للأب، الإخوة الأشقاء، إبن العم، الأعمام، أبناء الأعمام وهنا تجب الملاحظة بأن العرف الأمازيغي يعتمد مثل القانون الفرنسي ما يطلق عليه التمثيل أوالتنزيل أي تنزيل الحفيد منزلة الإبن وذلك على خلاف أحكام الشريعة الإسلامية.

16- Marty (Paul)- le Maroc de demain-extrais- in la Matin du Sahara du 16/05/1997.

4- الوصية

فيما يخص الوصية يلاحظ أن الموصى له لا يستطيع حيازة الأموال الموصى بها بدون موافقة الورثه وفي حدود النسب التي يقبلونها، كما أن الأب لا يجوز له تفضيل أحد أبنائه على الآخرين بموجب وصية مكتوبة أوشفوية،فالعرف يقضي بأن يأخذ كل واحد منهم نصيبا مساويا لأنصبة الآخرين.

5- الهبات

لا تجوز الهبة في العرف الأمازيغي إلا بين الأحياء، فهبة مال الواهب ولوشملت كل أمواله تجوز، لكن شريطة أن يقوم بذلك في حياته[17].

III- المجالات الأمنية والجنائية

أولا - ضبط الأمن

فيما يخص هذا الجانب نجد أن بعض الوثائق العرفية تتضمن ديباجة تحدد الغاية من كتابة عرفها مثل عرف آيت أوزيم وقصر الطاوس، وبوذنيب التي تنص على استهلال من قبيل "اجتمع أعضاء جماعة بني أوزيم سدد الله أمرهم ووفق بينهم واتخذوا قرارات من شأنها أن تضمن النظام[18] في قصرهم" وبعد ذلك تبدأ مباشرة في سرد العقوبات المقررة لكل مخالفة، أوتشير بشكل مختصر في سطر أوسطرين إلى أن الغاية من هذا العرف هوتحقيق مصالح الجماعة وما فيه خيرها[19]؛ في حين لا تتضمن أعراف أخرى مثل هذه الديباجة بل تدخل مباشرة في إيراد المخالفات والعقوبات المطابقة لها. وينطبق هذا الأمر على تيعقيدين وتيلواح في نفس الوقت.

ومن خلال اطلاعنا على عدد لا بأس به من الوثائق العرفية المتاحة يمكن الاستنتاج أن الجرائم والجنح والمخالفات التي تؤرق الجماعة وتهدد أمنها واستقرارها تتمثل أساسا في جرائم القتل والسرقة والخيانة وخرق الهدنة والضرب والجرح وقطع الطريق ثم السب والقذف والشجار كمخالفات جنحية.

17- M. Moatassein op cit p : 101.

18- النظام الذي يقصده مدونو الأعراف الأمازيغية يشمل النظام العام بمدلولاته الثلاثة كما تنص القوانين الإدارية الحديثة وهي الأمن العام والصحة العامة والسكينة العامة.

19- أنظر عرف تيرولت مثلا في مؤلف العثماني - مرجع سابق الذكر.

أ- جريمة السرقة

يمكن القول من الناحية الإحصائية أن أحكام ردع السرقة تحتل الصدارة في كثير من الأعراف مثل أعراف منطقة واد غريس وتافيلالت ويمكن أن نبين ذلك في الأمثلة التالية :

أزرف	عدد بنوده	عدد بنود المتعلقة بالسرقة	النسبة
الساحل	58 بندا	12 بندا	20,68%
تازوكات	9 بندا	3 بندا	33,3%
قادوسة	23 بندا	12	52,17%
الطاوس	60	9	15%
الكوران	30	9	30%
آيت أوزيم	12	18	42,85%
أيت عشا	54	12	21,22%

هذه الجرائم تعكس ظروف العيش القاسية التي تتسم بها مناطق الجنوب الشرقي للمغرب وتأثر معيشة الناس بالظروف المناخية وسنوات الجفاف، والمجاعات. ومثل هذه الجرائم والعقوبات المحددة لها تنص عليه كذلك كل الوثائق العرفية لسوس التي اطلعنا عليها، ولكن بشكل عام أقل تفصيلا وكثافة من أعراف الجنوب الشرقي للمغرب، ويرجع ذلك إلى أن قبائل سوس تتشكل من سكان مستقرين عكس قبائل المغرب الشرقي التي تعتمد أساسا في عيشها على الرعي والترحال.

أما جنح وجرائم الضرب والجرح والشجار فإنها تأتي في المرتبة الثانية بعد جرائم السرقة وفيما يلي أمثلة لذلك :

	أزرف	عدد البنود	عدد البنود المتعلقة بالضرب والجرح	النسبة المئوية
تافيلالت	الساحل	58 بندا	12 بندا	20,68%
	قادوسة	9 بندا	3 بندا	33,3%
	الطاوس	23 بندا	12	52,17%
	آيت أوكليز (طاطا)	60	9	15%
منطقة سوس	اسكيوار (أنزي)	30	9	30%
	آيت مخصب	12	18	42,85%
	(إداولتيت)	54	12	21,22%

ويلاحظ فيما يخص السرقة أن الأعراف لا تقتصر على تحريم الفعل الأصلي لوحده بل تعاقب كذلك محاولات السرقة وإخفاء المسروق Le recel لمدة معينة كعمل من أعمال المشاركة، وتشترط مثل القانون الجنائي الحديث توفر شروط الركن المادي أي حيازة المسروق، والركن المعنوي أي علم الفاعل الذي يخفي المسروق انه ناتج عن السرقة.

ب- جريمة القتل

تتفق الأعراف الأمازيغية كلها على زجر جرائم القتل بالصرامة الكاملة وعدم التساهل، وتختلف العقوبات المالية المقررة لردعها إلى جانب العقوبات الأصلية (القصاص في بعض الحالات والتغريب واستغلال ملك القاتل وتدمير بيته) من منطقة إلى أخرى.

فبعض الأعراف مثل عرف الكارة عند آيت عطا تنص على أن "من قتل أحدا من سكان القصر يدفع 30 مثقالا للشيخ (بصفته ممثلا للجماعة وللحق العام) و50 مثقالا لعائلة المقتول، ويغادر البلد (ازواك)[20].

أما عرف ايدا وميلك بأملن (تافراوت) فينص حرفيا على«إن من قدر الله عليه موت أحد مهم ينتصف ويغرم بما في لوحها... فإذا أدى ما عليه للقبيلة ربط نفسه لأهل الدم، ويخرج من البلد ابتداءا من 22 يوما، وإذا امتنع عن الخروج يغرم بـ25

20- Mezzine op cit p 104.

م. العثماني – مرجع سابق الذكر –مخطوط شكل رقم 30.

مثقالا... وإذا أعانه على الامتناع من الخروج أقاربه أوغيرهم من القبيلة يغرم مثل ذلك". والتغريب والتغريم تنص عليه كل الأعراف بدون استثناء، كما أن أعرافا أخرى تنص على إلزامية تقديم الدبيحة.

فإذا رغب القاتل في حماية نفسه من الانتقام، عليه أن يطلب الصفح، ويقدم بعد انصرام أجل معين على نفيه وغالبا ما يكون سنة دبيحة لذوي الدم (عجل متوسط في عرف الكارة)، وإذا تم الاتفاق بين أهله وأهل الضحية على الهدنة يحدد الضمان (إماساين)، ويتم التباحث بعد ذلك حول أمور التعويض (الدية)، وخلال مدة «العافية» أي الهدنة يجب أن لا يتعدى القاتل الحدود التي يحددها العرف أوالجماعة، وإذا تجاوزها فإنه لا يستفيد من الحماية، ويلاحظ أنه في كل الأحوال التي ترتكب فيه جريمة القتل فإن القاتل رغم خطورة جرمه يتمتع ببعض الحقوق كإنسان، فإذا طلب حماية شخص ودخل منزله فإنه لا تحق ملاحقته هناك لمدة 3 أيام، وإلا تعرض لعقوبات لفائدة الحامي والجماعة (عرف الكارة)، ولا يسلم في جميع القبائل مربوطا مقيدا لأهل الدم للقصاص منه.

فالقصاص لا يطبق إلا في حالة امتناع أهل الدم أداء "الدية" ولا يقع الحكم به إلا بعد الثبوت واعتراف القاتل وكتابة اعترافه من طرف عدلين في عقد يسمى «تابرات ن وزواك» يسلم لأولياء الدم كحكم بين أيديهم وحجة يدلون بها عند تنفيذ الحكم (جزولة)[21].

مما سبق يتضح حسب F. ARIN أن تعامل الأمازيغيين مع جرائم القتل مقارنة مع ما حصل في مجتمعات أكثر تطورا من المجتمع المغربي أن العقوبة التي تقررها الأعراف الأمازيغية لزجر هذه الجريمة جاءت بين مرحلتين من التطور المتعلق بهذه القضية :

- المرحلة الأولى : تتمثل فيما كان يحدث عند المجتمعات البدائية حيث سيادة الانتقام وحده بلا حدود ويشمل القاتل وأفراد عائلته وقبيلته.

- المرحلة الثانية : تم التخلي فيها عن ممارسة الانتقام من طرف أفراد أسرة القتيل، وحلت الجماعة محله كصاحبة حق عمومي، وخلال هذه المرحلة تم تبني مبدأ «لا يمكن للشخص أن يأخذ حقه بنفسه» وتولى المجتمع أوالجماعة أوالدولة ردع هذه الجريمة مثل الجرائم الأخرى وتعويض الضرر الحاصل لذوي الحقوق والمجتمع.

21- م العثماني - نفس المرجع ص: 1380.

وما بين هاتين المرحلتين مرحلة وسيطة أوانتقالية يكون فيها لذوي حق الدم الاختيار بين التعويض عن الضرر الذي لحق بهم : الدية وبين ممارسة القصاص، ويرى نفس الباحث أن الأمازيغيين تجاوزوا المرحلة الأولى ولكن لم يصلوا تماما إلى المرحلة الأخيرة من التطور فيما يتعلق بهذا الأمر [22] مثل ما حدث عند الشعوب التي عرفت تطورا سياسيا واجتماعيا واقتصاديا أكبر.

فالأعراف الأمازيغية إذن غالبا ما تمنح لأصحاب الدم الخيار بين ممارسة القصاص أواختيار الصلح وتسلم الدية(أعراف جزولة)، وهنا لابد من رصد تأثير الشريعة الإسلامية ومبادئ القرآن الكريم فيما يخص القصاص: النفس بالنفس والعين بالعين والجروح قصاص.

إن تأثير الشريعة الإسلامية بفعل اتصال الأمازيغيين بالعرب المسلمين ساهم في الانتقال بسرعة من المرحلة الأولى إلى المرحلة الوسيطة هذا الاختيار نجده عند أغلب الأمازيغيين باستثناء بعض القبائل مثل آيت عطا، آيت ازدك، وآيت عشا وآيت مرغاد، وآيت حديدو وآيت باقلمان، فهؤلاء يرون أن دين الدم لا يرد إلا بالدم[23].

فالانتقام يمكن أن يمارس ضد القاتل أو أقربائه بلا تمييز (تضامن) وإذا لم يعرف القاتل يكون كل أفراد القبيلة مسؤولين عن أداء التعويض.

وفي بعض القبائل التي تعربت شمال المغرب نجد أن العقاب المخصص لردع جريمة القتل أكثر تشددا وأكثر راديكالية : ففي الريف وجبالة لاحظ بيارني-BIAR-NAY في واد راس بين طنجة وتطوان أن هذه القبيلة ذات الأصل الصنهاجي رغم أنها تعربت منذ مدة طويلة قد عادت إلى أصل الأعراف الأمازيغية[24]، ولكن عودتها اقترنت بميول أكثر تشددا وراديكالية فيما يخص ردع جرائم القتل والعرض حيث أخذ عرفها بالتطبيق النصي لأحكام القرآن المخصصة لمعاقبة جريمة القتل وجرائم السرقة والقذف وغيرها في بعض الجوانب فقط وتجاوز ذلك بشطط في كثير من الحالات، وذلك على خلاف ما عرف في مناطق أخرى من المغرب.

22- F. ARIN. Le talion et le prix du sang chez les berbères Marocains -in- Archives berbères op- cit. p. p 160- 161.

23- م العثماني – مرجع سابق الذكر.

24- BIARNAY ،un cas de régression vers la coutume berbère chez une tribu arabisée - les Archives Berbères Publication du Comité des Etudes berbère de Rabat 1915-1916 p : 322.

فالفصل الرابع من عرف هذه القبيلة ينص على أن «أي شخص يسب شخصا يوبخ أويجلد حسب الأحوال، ومن اعترف بارتكاب جريمة السرقة تسمل عيناه بواسطة قضيب أحمر (وهذا مخالف للشرع)، أوتقطع يده اليمنى».

والفصل الخامس ينص على أن "من قتل شخصا آخر بغير حق يقتل وتصادر أمواله لفائدة خزينة القبيلة.

ومن «قتل داخل السوق الأسبوعي يقرر الأعيان نفيه من القبيلة وتصادر أمواله وتدمر داره، ونفس العقوبة تطبق على قطاع الطريق».

«ومن مس بعرض إمرأة يقتل بدون موافقة الأعيان»[25].

يلاحظ هنا أن قمع هذه الجرائم تعود كلها لشيخ القبيلة الذي يتولى مع رجال العرض حسب جاموس (JAMOUS) مسؤولية الحفاظ على مجال المحظور: الأراضي والمرأة والإقليم والبيت، فبخلاف الشريف الذي يمثل الوسيط ومجال البركة[26]، فالعرض حسب بورديو وليفي بروان ليس مجرد تجميع لخصائص ثقافية معينة، ولكنه مجموعة من القيم والأفكار التي تحدد سلوك الأفراد والجماعات على حد سواء، فلا غروإذن أن تقوم على العنف بل وأن يؤسس العنف بموجبه نسقا للعلاقات بين أفراد القبائل système échange[27].

ج - *جريمة الخيانة وخرق الهدنة (كسر العافية)*

هاتان الجريمتان تعتبران من أخطر الجرائم التي تتعامل معها الجماعة بكثير من التشدد، وتكون انعكاساتها على الجاني خطيرة، فعند ثبوت الخيانة في حق شخص ما يتعرض للنفي وتصادر كل أمواله وتحرق داره، ويمكن أن تتعرض حتى حياته للخطر بعد إصدار القرار بهدر دمه.

وعند خرق الهدنة من طرف شخص أوأشخاص أوجماعة تطبق كذلك عقوبات خطيرة على كل من تسبب فيها، وتزداد خطورة ذلك إذا تعلق الأمر بأفراد أو قبائل تربطها اتفاقية المؤاخاة (تاضا) كما هوالحال في مناطق الأطلس المتوسط وزمور وتافيلالت. ولا بد من الإشارة أخيرا إلى أن العقوبات المقررة ضد جرائم القتل تخضع

25- ibid pp 327-328

26- محمد كلاوي : السلطان توصفه أمير للمؤمنين من كتاب العرف والبركة ريمون جاموس Jamous Raymond المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي- عدد مارس 1987 ص : 60.

27- نفس المرجع.

غالبا للتكييف ومراعاة ظروف الجاني (حالة القتل الخطأ والقتل العمد، حالة الراشد أوالقاصر، العاقل وغير العاقل، حالة الدفاع الشرعي إلخ...).

د- ***جريمة الفساد***

إذا كانت هناك حالة تلبس معاينة من طرف الشيخ (أمغار) أوشهد على ذلك زوج المتهمة أوأحد أقربائها تطبق في بعض قصور تافيلالت غرامة (انصاف) 100 مثقال بالنسبة لكل منزل مر عليها المتهم حتى الوصول إلى الموقع أوالمنزل الذي وقعت فيه الجريمة نصف هذه الغرامة يتسلمها الشيخ نيابة عن الجماعة النصف الآخر للضحية[28].

ولا تطبق على ردع هذه الجريمة وسائل التعزير المنصوص عليها في أحكام الشريعة الإسلامية، ما عدا عند بعض قبائل شمال المغرب التي تعربت منذ فترة طويلة والتي تنص أعرافها على عقوبة متشددة لهذه الجريمة تصل إلى حد القتل[29].

فالغالب في أعراف الأمازيغيين تطبيق العقوبات المالية على مختلف الجرائم، وهذه العقوبات تتخذ أسماء مختلفة منها ما هوعام كالإنصاف أوخاص كأركاي، وأزاين وتافكورت وتيغرسي، أما الحدود التي تطبق على البدن والمنصوص عليها في أحكم الشرع الإسلامي فلا تطبق لأسباب دافع عنها العديد من فقهاء المغرب، على اعتبار أن العقوبة بالمال في الظروف التي تضعف فيه قوة وهيبة الدولة أوتنعدم تماما تصبح «محل ضرورة وفعلها عام المصلحة وتركها عام المفسدة، ومن رام غير ذلك من العقوبة في البدن تعرض لوقوع ما هوأنظر وأعظم[30].

لكن فقهاء آخرين من أمثل الفقيه أبي العباس أحمد الشماع الهنتاتي فقد رأى في كتابه مطالع التمام ونصائح الأنام ومنحاة الخواص والعوام في رد القول بإباحة إغرام المسماة الخطبة معلوم تحريمها بالضرورة من الدين، حرمتها نصوص الشريعة القاضية بتحريم أموال الفاسد بالباطل، وهي نصوص قطعية متظاهرة لا تقبل النسخ والتبديل والإبطال"فهذه العقوبة من الأموال أمر كان أول الإسلام تم مسخ وعادت العقوبات على الجرائم في الأبدان، الحدود إذا تبثث وجب إقامتها على صاحبها وإذا لم تثبت وجب درؤها بالشبهة كما قضت بدلك السنة، فلا موجب لاستبدال الحد بغرم المال[31].

28- تعقيدين الكارة، العربي مزين مرجع سابق الذكر ص : 197.

29- انظر عرف بني وادراس – في Les archives berbères p : 327-328.

30- من أجوبة محمد العربي بن الشيخ يوسف، نقلا عن ذ. العثماني – مرجع سابق الذكر ص : 152. أنظر كذلك، جواب عن مسألة العقوبة بالمال عند أبوحامد محمد العربي الفاسي مخطوط الخزانة الحسنية رقم 6566، ونصوص من رسالة الحافظ البرزلي في العقوبة بالمال الواردة تحت مطالع النمام.

31- الشماع الهنتاتي مطالع التمام ونصائح الأنام ومنحاة الخواص والعوام في رد إباحة إغرام ذوي الجنايات والأحرام زيادة على ما شرع الله من الحدود والأحكام لأبي العباس أحمد الشماع الهنتاتي ذ. عبد الخالق حمدون، نشر وزارة الأوقاف 2003 ص : 61.

وإلى جانب هذه الحالات الخاصة بضبط الأمن والاستقرار الاجتماعي نظمت الأعراف الأمازيغية مجالات أخرى مدنية مثل العلاقات بين المزارعين واستغلال الأراضي الفلاحية البورية والمسقية واستغلال وتسيير المخازن الجماعية (إكودار)، في مناطق سوس والأطلس الصغير، ومجالات الرعي، والأمور الخاصة بحفظ البيئة، والغابات والنظافة والرعاية إلخ[32].

وبما أن هذه المواضيع تحتاج إلى دراسة خاصة فإنني سأكتفي بالمواضيع كالتي تناولتها بالبحث على أمل أن تتاح لي الفرص لتناول المجالات الأخرى مستقبلا.

بعد هذا العرض الخاص بخصوصيات ومواضيع العرف الأمازيغي يمكن أن نتساءل ما هي القيمة التي يمكن أن نستخلصها من هذا الإرث؟، وهل لازال بإمكانه أن يلعب دورا في مجتمعنا الحاضر الذي شهد تطورات بل طفرات كبيرة حملته بدون مهل متحضر متأثر بالمكتسبات والتطورات التكنولوجية والإعلامية والمعرفية التي شهدها العالم طوال القرن العشرين؟.

للجواب على هذا التساؤل لابد أن نعيد قراءة هذا الموروث قصد تأهيله، ونستخلص منه ما يمكن أن يفيد ويتلاءم مع أوضاعنا الاقتصادية والاجتماعية الحالية. ولا شك أن الروح والحكمة التي تتضمنها بعض أحكامه ومبادئه، ستساعدنا على ربط ماضينا بحاضرنا ومستقبلنا لتجاوز معوقات الاستلاب والتقليد، والاعتماد على عناصر القوة والرفع من قيمة هذا الإرث الثقافي الذي سيدفع بنا نحوالتقدم والانعتاق من قيود التخلف، وهنا لا بد أن نستحضر تجارب أمم سبقتنا في هذا المجال، وكان الإرث التاريخي والثقافي مساعدا لها على النهوض والتنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. ولا بد أن نستحضر أراء وأفكار مفكرين كبار دعوا إلى تبني هذا النهج، والاعتماد أكثر على الجوانب الثقافية بمفهومها ا لواسع لتحفيز العنصر البشري على بذل العطاء أكثر وتحرير طاقاته وميوله الكامنة لمواجهة التحديات ورفع مكانة شعبه بين الشعوب[33].

32- الرعي TAYASSA (تايسا) في سوس تخص أساسا استغلال المراعي القبلية أومراعي الفرقة أوالدوار وفي الأطلس الكبير الشرقي تعني من الناحية العرفية عقود حماية بعض الفئات كالشرفاء من هجمات القبائل، لضمان حيادهم ودوام واجب احترامهم وتوفيرهم، أنظر عقد تايسا المحرر لفائدة شرفاء بويعقوب بزاوية أسول بغريس مثلا.

33- أنظر موضوع المؤشرات الثقافية في التنمية في كتابنا وشم الذاكرة- طبعة أمبريال - الرباط 2002.

أراضي الجموع من المشترك القبلي إلى الهيمنة الإدارية للدولة نموذج من قبائل زايان إقليم خنيفرة

عبد الإله حبيبي باحث في الأمازيغية

1- تقديم

تتوسل مداخلتي هاته الاقتراب من إحدى الموضوعات الحساسة لكونها تفصح عن تقاطع جاذبيتين. الأولى سكانية – قبلية بثقل ثقافي وموروث عرفي، والثانية دولتية إدارية بحضور قانوني ورقابة سياسية.

القبيلة في الأطلس المتوسط كيان متحرك، يحب الترحال، ويرفض الخضوع غير المتفاوض عليه. انتقاله الدائم بين الجبل وأزاغار يوفر له مساحة زمنية كافية لتدبير وجوده والاكتفاء بذاته. أما المخزن فكان يجتهد لترويض هذا الكيان، والسعي لاحتوائه، وتحييده بل والحد من «تهديده». لأنه يتفاوض ككل متماسك، ولا يسمح لأي فرد من القبيلة أن ينهج استقلالا ما، في الرأي أوفي التعامل مع أي كيان آخر، هذا الالتحام المبني على ثقافة عضوية، هوالذي لازال لحد اليوم يقف في وجه كل محاولات إضعاف النسيج القبلي أوتهشيشه اجتماعيا، لاحتوائه سياسيا. ولعل فشل الأحزاب في النفوذ إلى القبائل الأمازيغية بالأطلس المتوسط لدليل ساطع على مدى صحة الرأي الذي يقول بعدم نفاذية النسيج القبلي وانغلاقه في وجه الاختراقات الفوقية. هناك وعي ذاتي لدى القبائل بالأطلس المتوسط وبالخصوص قبائل زايان التي هي موضوع حديثنا في هذه الورقة، إنه وعي راسخ، متجدد، مرتبط بالتاريخ، وبالهوية، وبالأرض. لهذا شكل المجال الترابي دوما مركز صراع بل واقتتال إما داخلي وإما خارجي. ويمكن تفسير ذلك بالرغبة في الحفاظ على الملكية وحمايتها من أية سيطرة. وهنا تغدوملكية الأرض هدفا ساميا لأنها المكان الذي تمتد فيه القبلية وتعيد إنتاج وجودها وما يرتبط به من قيم ومبادئ ورموز[1].

1- انظر نص لميشوبلير «النسق المغربي» مجلة العالم الاسلامي السنة الثالثة عدد 9 شتنبر 1923.

تسمى القبائل المنتشرة على سفوح الأطلس المتوسط بقبائل «الدير» أوآيت أومالو. ويمتد وجودها من قبائل مرموشة إلى حدود قبيلة آيت سخمان. وهذا التحديد الجغرافي له ما يبرره واقعيا. من حيث اشتراك هذه القبائل في اللسان، والتقاليد، والأعراف، بل والاشتراك في الحروب، وأقسام الأرض والتواصل الثقافي والشعور بنفس المصير.

هذا لا يعني الاكتفاء بالذات والقطيعة مع النسيج القبلي الآخر الذي يتواجد في جنوب الأطلس وشرقه وغربه. ويمكن عرض مؤشرات على هذا الامتداد لكن المقام ليس مناسبا للدخول في هاته التفاصيل التي لها علاقة بحقول معرفية قد لا نقوى على ارتيادها بحكم محدودية تخصصنا وارتباطنا بالموضوع.

لقد أفادتنا بعض الروايات المحلية من منطقة مريرت في الوقوف على ظاهرة احتفالية لها علاقة بالأرض. حيث يصادف هذا الاحتفال فصل الربيع «تافسا» ويقام سنويا بمنطقة أزاغار أي السهل حيث يكثر الربيع وتزهر الأشجار، وينموالكلأ، ويغدوالانتجاع مضمونا. تقول الرواية أن شهر مارس يكون هوالزمن الذي تدق فيه القبائل الخيام في المكان المحدد لإقامة الاحتفال بفصل الربيع. حيث تتزين النساء. وتظفر العذارى شعورهن كتمييز لهن عن النساء الأخريات. وهذا تقليد يحيل على ظواهر اجتماعية يمكن العودة إليها عند إثارة قضايا آخرى (كالزواج، والختان...) كما يرتدي الرجال أفخم ثيابهم، ويستعد الفرسان لأداء وصلات من لعبة الفروسية.

قبل موعد الاحتفال يجتمع كبار القبائل أي الأعيان ويشكلون فوجا يضم تمثيلية لكل المشاركين في هذا اللقاء الربيعي،ثم ينطلقون في زيارة النسوة المتواجدات داخل الخيام. وتقول مصادرنا أن العبارة التي كانت تتردد في كلام هذا الوفد عند دخوله إلى كل خيمة على حدى هي : «تاروا نخ تاروا نون» أي «أبناؤنا هم أبناؤكم». وبعد انتهاء هذا البروتوكول تعطى انطلاقة الأفراح وتنحر الذبائح. وتقام حفلات أحيدوس والفروسية ويدوم هذا الحفل أكثر من ثلاثة أيام. وخلاله ينفصل الكبار عن الجموع للبث في المشاكل العالقة بين القبائل وبالخصوص تلك المتعلقة بالأرض وما يرتبط بها من رعي واستغلال متنوع.

لقد استمرت هذه الظاهرة طوال فترة الحماية، لكن بعد الاستقلال اختفت نهائيا ولا أحد من المهتمين بالأنتروبولوجيا الأمازيغية أشار إليها.

لقد قدمنا هذه الظاهرة كنموذج على التدبير الداخلي للأراضي المشتركة بين القبائل الأطلسية. حيث كان الاحتفال مناسبة للاجتماع والتداول في الشأن العام

القبائلي ولهذا التقليد علاقة بتقاليد أخرى أهم، منها مثلا ما يتعلق بالطعام والذبيحة وهما رمزان ماديان لتقييد المتعاقدين من خلال ربطهما معا بروابط قدسية حيث تغيب الكتابة والتدوين ولا يحمي التعاهد سوى الكلمة والرجولة المبثوثة في العادة الشفوية بين القبائل الأمازيغية.

استهللت هذا العمل بهذه الرواية التي لازال بعض أفرادها على قيد الحياة بهدف إثارة المشكلات التي لها علاقة بالأرض المشتركة بين قبائل زيان بالأطلس المتوسط. فما دام هناك إرث ثقافي غير مدون ينظم الاستغلال لهذه الأراضي خلال فترات الحرث والانتجاع، نجد اليوم قانونا للدولة يفرض وصاية ينظمها ظهير شريف، تشرف على تطبيقه ومراقبة هذه الأراضي من خلاله، سلطة وزارة الداخلية.

لقد عرفت هذه الأراضي نزاعا قويا بين القبائل حول حقوق ملكيتها. وصل أحيانا إلى مجابهات جسدية استعمل فيه السلاح الأبيض والسلاح الناري. وسقطت فيه ضحايا من الأطراف المتصارعة. وقد اشتد فتيل هذا الصراع مباشرة بعد الاستقلال مثل ما وقع بالأرض المعروفة بإسرفان و«تالموت أومزيل» بأزاغار زايان.

حيث لم ينحصر الصراع حول ملكية هذه الأراضي في منطقة أزاغار بل امتد لهيبها لأراضي جموع أخرى بالجبل حيث ينتشر الانتجاع في فصل الصيف، وتمحور الصراع حول الأراضي القريبة من المياه كالأراضي المجاورة لعيون أم الربيع والبحيرات.

لقد تدخلت الدولة بعنف في إرجاع الأمور إلى نصابها وذلك بفرض حضورها المادي والمعنوي ولإشعار القبائل أن المشترك هوفي العمق ملك للدولة ولا مجال للتصارع حوله، حتى ولو اتخذ الظهير الشريف مظهر القانون الراغب في الحفاظ على العرف في تدبير استغلال هذه الأراضي، وسنعود لتقديم قراءة في بعض بنوده على ضوء المشاكل الناجمة عن تطبيقه وحدود نجاحه أو إخفاقه في فض المشكلات. ليس هناك طرفان فقط في معادلة الصراع أوإرادة الهيمنة في تدبير شؤون الأراضي المشتركة أي القبائل والدولة. هناك طرف ثالث له امتداد جغرافي قوي في مناطق زيان ويحظى بهيبة سياسية متينة ويستمد وجوده من شرعية المقاومة ونعني هنا طبقة الإقطاع التي رسخها الاستعمار بعد انطفاء جذوة مقاومة موحى أوحموالزاياني. حيث تصالح أبناء هذا المقاوم مع الاستعمار وحصلوا في مقابل ذلك على «شرف» «حكم» منطقة خنيفرة. وسمح لهم الاستعمار بإطلاق أياديهم في المنطقة حين تمكنوا من نزع أغلب الأراضي الصالحة للرعي والانتجاع من قبائلها الأصلية وأضافوها إلى رأسمالهم الإقطاعي، وحولوا الكثير من القبائل إلى تجمعات صغرى، تراجعت وكادت أن تختفي من الوجود. من خلال هذه المعطيات يمكن التساؤل حول أراضي الجموع من الزوايا التالية :

- كيف أدار الأمازيغ، تقليديا إرثهم المجالي المشترك؟
- الإقطاع ككيان منبث في قبائل زايان ما دوره في خلق التوتر حول هذه الأراضي وإعاقة التنمية وتكريس تهميش هذه القبائل وترسيخ سلطة المخزن بين قبائل زايان.
- دور المخزن، عبر وزارة الداخلية في التدبير السياسي لمشكلة الأراضي المشتركة، ولعب دور الحكم الصوري، والمستشار القانوني، والمرجع الوصي. وما علاقته بالإقطاع في أداء دور المراقب السياسي بالوكالة لحركة الوعي السياسي لدى قبائل زايان خاصة بعدما أظهروا روحا وطنية نادرة في مقاومة الاحتلال خلال بداية القرن 20 وأثناء نفي الملك الشرعي عن البلاد، أي ما يعرف بثورة الملك والشعب.

2- الأرض كرهان على الحرية لدى الأمازيغ :

يميز أمازيغ الأطلس المتوسط بين كلمتين لهما علاقة بالأرض: هناك كلمة أشال أوآكال التي تعني في ترجمتها الحرفية «التراب» وكلمة «تامازيرت» التي تشير إلى البلدة أو البلد أوالقبيلة أوالمنطقة التي ينحدر منها الفرد الأمازيغي، وهي المعادلة لكلمة «تامورت» عند أهل الريف.

رغم هذا التمايز الاصطلاحي بين الكلمتين، فإنهما معا يحظيان تقريبا بنفس القيمة الرمزية في المتخيل الأمازيغي الذي يحيل على علاقة الوعي بالأرض. وهذا ما يعبر عنه الاستنفار الوجداني الذين تحدثانه معا وبنفس القوة تقريبا في ضمير الأمازيغي حينما تصبح الأرض موضوعا للانتهاك، أومهددة بالسطووالاحتلال.

ويمكن التمييز بين الكلمتين خلال الاستعمال اليومي الذي يحدد ما يسميه المناطقة ب «الماصدق» أي الموضوع الذي ينطبق عليه المفهوم.

فكلمة «أشال» تعنى البقعة الأرضية التي سيقام فوقها بناء أوزراعة أوسكن. أي ما معناه أقرب بقعة ترابية وأصغرها في التصور الهندسي الأمازيغي للمكان المحيط به.

كما تدل الكلمة نفسها على الأرض في صيغتها الكلية كرمز للولادة وكحضن للوفاة واحتضان الموتى. فالأمازيغي في شعره الذي له علاقة بالرثاء لا يتحدث عن الموت كدخول في زمن مطلق كما تقدمه غالبا التصورات الفلسفية والأسطورية المشرقية، بل يخاطب الموت كاختفاء الإنسان في جوف الأرض أي أن الأرض تبتلعه وتمنعه من العودة ثانية إلى الحياة وغالبا ما يوجه الشاعر رجاءه لهذه الأرض لكي تحسن معاملة ضيفها

وأن لا تطبق عليه بل تمنحه فرصة الامتداد مماثلة لذلك الامتداد المكاني الذي كان يعيشه قبل وفاته.

أما كلمة «تامازيرت» فهي الأرض التي تحتضن الهوية والانتماء سواء في بعدهما الجغرافي أواللساني. «ف تامازيرت» هي البلدة التي ولد فيها الأمازيغي أي جذره القبلي وتنشئته الاجتماعية الأولى والحنين إليها دائم ومتأجج حيث نجد حضورا غنائيا وشعريا كثيرا يقدس الرابط بين الإنسان الأمازيغي ووطنه الأول. أي مكان طفولته، حيث لا يجد خارج هذا الوطن إلا الاغتراب والضياع. وقد يعمم هذا اللفظ ليصنف الآخرين حسب انحدارهم من بلدانهم. فنقول مثلا إن «تامازيرت» كل إنسان سواء كان أمازيغيا أم لا هووطنه الأصلي أوبلدته الصغيرة التي ولد ونشأ بها، وينظر إليها بنفس الاحترام الذي يكنه الأمازيغي لبلدته. أي لا مجال للشوفينية أوالكبرياء في الحديث عن البلدة الأمازيغية، بل هناك عواطف إنسانية شاعرية تتخلل هذا الانتماء وخاصة في ثقافة الشعوب الموغلة في القدم كالمصريين والهنود الحمر وغيرها من الثقافات التي اضمحلت أوانقرضت نهائيا.

كما تشير كلمة «تامازيرت» في الوعي السياسي الناضج لدى الأمازيغ إلى الوطن ككل بحيث خارج الحدود الوطنية، تغدو «تامازيرت» هي المغرب. والذوذ عنه لا يقل أهمية أوحماسا عن الذوذ عن «تامازيرت» كإحالة على البلدة الشخصية للأمازيغي أي أن هناك جدلا صاعدا ونازلا في الوعي الأمازيغي بحدود المكان وعلاقته بمشاعره وثقافته التاريخية.

أما عند قبائل زايان «ف» «تامازيرت» هي الحدود المجالية لهذه القبائل والتي تحدها شرقا قبائل أيت سكوكوالقاطنين بمنطقة مريرت، وجنوبا القبائل الصحراوية وغربا قبائل اشقيرن وشمالا قبائل زمور.

فداخل هذا المكان يجد الزياني هويته المنفردة، فنقول أحيدوس ن زايان تمييزا له عن أحيدوس إمرابطن أواشقيرن أوغيرهم من القبائل المجاورة. وتشترك قبائل متعددة في تأثيث هذا الفضاء واقتسام خيراته نذكر منها: آيت معي، آيت بوحدو، آيت عموأوعيسى، آيت بوحماد آيت شارض، آيت خويا، آيت بوهو، آيت لحسن...

إنها قبائل تدخل في نظام الترحال السنوي، حيث تقيم شتاءا في أزاغار أي الأراضي الموجودة على سفوح جبال الأطلس المتوسط، وتنتقل صيفا إلى الجبال حيث يكثر الكلأ بعد ذوبان الثلوج وتنتشر زراعات أخرى كالذرة والشعير والقمح. وهذا ما يعني أن هناك مجالين لنفوذ القبلية واحد في الجبل والآخر في السهل أوأزاغار. وقد

نفهم من هذا الترحال، الرغبة في الاحتفاظ بعمق استراتيجي داخل الجبال قصد الحماية وضمان المؤونة والكلأ للماشية التي تشكل النشاط الفلاحي الأكثر انتشارا بين قبائل الأطلس المتوسط، حين تشير بعض الدراسات التاريخية القديمة أنهم كانوا يسمون «بآيت أولي» أي أهل الماشية.

أنهم إذن نصف رحل، هذه طبيعتهم الأصلية، التي باتت اليوم في عداد التاريخ بفعل التمدن والتغيرات الاجتماعية والسكانية التي عرفتها المنطقة، وتمركز المؤسسات الرسمية في المناطق السهلية، ونظام التعليم الذي لعب، هوأيضا دورا حاسما في إنزال الكثير من الأسر من الجبال نحوالتجمعات السكنية السهلية للحصول على التعليم لأبنائها، مما حولها، تدريجيا، لأسر معزولة، مستقرة أي ذوبانها في النظام الاجتماعي الجديد الذي فرضته سياسة الدولة في التنمية والتعليم والصحة بشكل عام.

قديما انخرطت هذه القبائل في نسيج التقاليد الموروثة عن الأجداد، حيث كان العرف سيد الموقف في حسم الخلافات وسن العقوبات وإرجاع الحقوق إلى أصحابها. لكن دخول متغيرات أخرى كالاستعمار، والدولة الحديثة، أدى إلى إحداث رجات عميقة في البنيات الثقافية عموما لدى هذه القبائل مما أثر سلبا على نموها وتطورها؛ وحولها -تبعا للعبة السياسية ببلادنا- إلى رصيد احتياطي في خلق التوازنات السياسية وضبط الخريطة الانتخابية بعد كل استحقاق. وهذا موضوع آخر يمكن التطرق إليه خارج هذا السياق[2].

لقد أفادتنا الروايات المتداولة حول ملكية الأراضي بهذه المنطقة، وبالخصوص قبل الحماية وما نجم عنها من ظواهر جديدة فتتت النسيج القبلي، وفصلته عن مرتكزاته الترابية أن القبائل الزيانية كانت تمارس الرعي في أراضي الجموع حسب المساحات المقسمة لكل قبيلة، وكان شيخ المرعى هوالإطار المسؤول عن احترام هذا التوزيع. أي ما كان يعرف ب «أمغار ن توكا» حيث كانت مهامه تنحصر في وضع مخطط للرعي والانتجاع حسب حاجات القبائل ومدة إقامتها. وعند ما يشعر بخطورة نفاذ الكلأ قبل نموه الطبيعي، كان يعلن عن إغلاق المراعي المشتركة وهوما كان يعرف ب «تقن» وهي ظاهرة علمية قريبة من مفهوم الراحة البيولوجية التي تمارس عندنا اليوم في مجال ضبط الصيد في الشواطئ المغربية.

2- انظر مقالنا المنشور بجريدة الأحداث المغربية تاريخ يوليوز 2001 بعنوان «انتريبولوجيا المشهد السياسي لدى قبائل الأطلس المتوسط»

وتفيدنا الأخبار المروية عن بعض شيوخ هذه القبائل عن أن منطقة زايان كانت تتسع منتجعاتها لتضم قبائل بعيدة عنها، كقبيلة «آيت سخمان» وذلك في إطار التسامح مع القبائل التي تعاني نقصا في المراعي أوتصاب منتجاتها بضعف في الإنتاج نتيجة عوامل بشرية في شكل اعتداءات من جهات أخرى، أوحصول ظواهر طبيعية تؤثر على طبيعة الكلأ. حيث لازال السكان إلى اليوم يتذكرون المساحة التي كانت مخصصة لقبيلة آيت سخمان والتي تحول روادها إلى أفراد منصهرين داخل النسيج القبلي لزايان وذلك بفعل عوامل متعددة منها ما هوسياسي ومنها ما هوتاريخي. من هذه الأسباب التاريخية يمكن الإشارة إلى أن طبيعة هذه القبائل كانت دوما تتسم بالثورة والتمرد على السلطة المركزية وخاصة عندما يثقل كاهلها بالضرائب، حيث تلتجئ إلى العصيان والصعود إلى الجبال كإعلان التمرد. وكانت السلطات المخزنية، وبالخصوص في عهد المولى إسماعيل تقوم بردود أفعال للحد من هذا العصيان وذلك عبر تقسيم الوحدة السياسية لهذه القبائل وزرع التناقض بينها لتسهيل مأمورية ضبطها. وهذا ما حصل مثلا عندما قوى مولاي إسماعيل حلف «ادراسن» بمنطقة ملوية حيث استعمله لحماية ما كان يسمى آنذاك بطريق السلطان أي بين مكناس وتافيلالت، وبعد وفاته دخل أمازيغ الأطلس المتوسط في رهانات وتناقضات خلافته، حيث سيسمح سيدي محمد بن عبد الله لحلف آيت إدراسن بالدخول إلى سايس، وسيعمل هذا الحلف على محاصرة آيت أومالووحرمان قبائلهم من الانتجاع في جنوب الأطلس المتوسط[3].

كما تفيد المصادر التاريخية أن المخزن في عهد المولى إسماعيل كان ينهج سياسة تثبيت القبائل الرحل من خلال خلق طبقة أوليغارشية محلية تقوم بأدوار المراقبة والتنسيق بين القبائل والمخزن. وحسب بعض التأويلات، فإن الرهان على هذه الاوليغارشية المحلية كان على خلفية تكسير ميثاق «TAYSSA» الذي كان عبارة عن عهد للحماية يجمع بين الرحل الذين يقومون بدور الحماية للمستقرين، وهذه ظاهرة كانت منتشرة بالخصوص بالجنوب الشرقي للمغرب[4].أما في عهد المولى الحسن الأول، فستعرف منطقة زايان حصول أحد أعيانها على ظهير قائد للمنطقة. وهي سياسة عامة نهجها هذا الملك في إطار ضمان طاعة القبائل عن طريق أعيان محليين يعينهم بهذه الشرعية المخزنية التي كانت لا تخلومن شرعية دينية لها علاقة بطبيعة الملك وبعده القدسي.

3- Amina Aauchar «Colonisation et compagne berbére au maroc»
Afrique Orient. Beyrut. Libañan 2002.

4- MEZZINE (L) ،le tafilalt ،contribution à l'histoire du Maroc aux 17- 18ème siecle, Rabat, Pub. de la fac. des lettres et des sciences humaines, Rabat
cité par Amina Aauchar. op. cit.

3- أراضي زايان بين الضبط المخزني وسلطة الإقطاع :

لا يخفى على المتتبعين لتاريخ المغرب خلال القرن 19 وبداية القرن 20 أن الأمن والسيادة كان هما المطلبين الأساسيين في سياسة السلطة المركزية آنذاك. فلكل طرف مطالبه وحاجياته. فسيقوم موحى أوحموالزاياني الذي حصل على ظهير قائد لمنطقة زايان، بإعادة تنظيم القبائل وضمان خضوعها لسلطاته في مقابل تفاوضه الإيجابي مع المخزن ومع الفرقاء الآخرين أي القبائل المجاورة.

هنا سيقوي هذا القائد موقعه وسيلجأ لأسلوب التصاهر والتضامن الحربي مع كثير من القبائل بقصد ترسيخ نفوذه وتكريس سلطته، حيث وصلت حركاته إلى قبائل الشاوية، ووقف بجيشه إلى جانب قائد قبائل المذاكرة «العربية» في مواجهتها للتغلغل الفرنسي بهذه المنطقة. ولازالت القصائد «العروبية» إلى اليوم تشيد بشجاعة فرسان زايان بقيادة موحى أوحموفي الدفاع عن حوزة هذه البقعة من الوطن.. وقد طلب موحى أوحمومن القائد أحمد بن منصور وخاصة بعد ميل موازين القوى لصالح فرنسا باللجوء إلى منطقة زايان للحماية لكن قبائل بني خيران تكلفوا بمهمة حماية قائد الشاوية(5).

هكذا سيغدوموحى أوحموقائدا لحركة قبلية لا ينحصر وعيها الترابي في المجال الإقليمي بل سيمتد إلى ما هوأشمل وأقدس أي حماية التراب الوطني ككل. وهذا ما سيعيدنا إلى معاني كلمات الأرض التي حددناها سابقا، أي سيغدوالبلد «تامازيرت» هوكل التراب الوطني إلى جانب «تامازيرت الأصلية أي منطقة خنيفرة. أوبلغة أخرى سيتدرج الوعي بالأرض من البقعة الجغرافية الجهوية إلى ما هوأرحب، إلى احتضان الوطن ككل(6).

ويتحدث أحد المؤرخين عن هذا الزعيم الأمازيغي بجرأة لا تخلومن خبث استعماري: «رأيناه أنه لا يقيم أبدا بمدينة خنيفرة، يعيش وحيدا مع ابنه البكر ونسائه وثروته، فضلا عن ذلك أن إقامته كانت قصيرة وخاصة إبان فترة الاضطرابات الجوية وتساقط الثلوج، وبمجرد حلول فصل الربيع يعود إلى الجبل مع جميع محلته وخيامه الكبيرة، حنينه إلى جولة على الحصان ومعسكر متنقل للصيد والحرب والفضاءات الواسعة، في النهاية هذه هي الحرية. الأسوار بالنسبة إليه هي عوائق بسمكها وجمودها، فعودته

5- M. Le Glay «les sentiers de la guerre et de l'amour» édition Berger - LEVRANT 1930 de plaines et de monts.

6- فرانسوا بيرجي : «موحى أوحموالزياني » 1877 - 1921 ترجمة وتعليق : ذ. محمد بوستة.

من حين لآخر إلى خنيفرة هي للمراقبة أو لاقتسام أو لتخزين الغنيمة أو لتحصيل الرسوم والإتاوات. رأينا الزاياني وقدا جلب من فاس أحد القضاة وهومولاي علي ليحكم بالشريعة.. في الحقيقة القاضي والأربعة هم بالنسبة إليه مستشارون وعدول، ولم يأت بهم إلى خنيفرة سوى من أجل تهدئة الحساسيات الشديدة والقديمة لأناس فاس، حيث لا نفهم ولا نعلم لماذا استقروا في مدينة بدون قاض؟ ولا يصدرون أي حكم قبل عرضه على القائد؟ في الواقع موحا أوحموكان غيورا على سيادته ولا يسمح بوجود سلطة أخرى بجانب سلطته ولا يقبل التباطؤات وشكليات الشريعة، ويكره الناس العارفين للقرآن والكتابة، ويمقت "الطلبة" .على كل حال لم يعترف بالشريعة لعدم جدواها في المسألة المغربية[7].

ولا تتوقف هذه الرواية الفرنسية عن وضع اليد من جديد على هامشية العقيدة الإسلامية في حياة موحى أوحموالزاياني حيث تقول : «التفكير في التعليم ليس إرضاء لموحى أوحموالأمي الذي منع كل أبنائه من تعلم القرآن خوفا من أن تنسيهم اللغة العربية مهنة السلاح» قائلا لا أريد أن يصبحوا جبناء «كالطلبة» ويفضل أن يصطحبهم للمعارك، ففي يوم امتطى فرسه وعض على الزمام وعلى ذراعه الأيسر ابنه البكر حسن وعمره سنتان ليبين له كيف يحرز على النصر[8].

نستشف من هذه الروايات، التي أخذت في إطار الاستخبارات الفرنسية حول منطقة زايان، الصورة النمطية التي وضع فيها الاستعمار قائد زايان من حيث شخصيته ونمط عيشه وعلاقته بالقبائل الواقعة تحت نفوذه.

نحن ما يهمنا هوظاهرة التدبير السياسي والقضائي بالمنطقة، وخاصة في مرحلة بداية سيادة نمط زراعي إقطاعي، ستنجم عنه عدة مشاكل لها علاقته بالأرض ولا زالت لحد اليوم تشكل عائقا حقيقيا في التنمية المنشودة لهذه المنطقة.

الروايات الفرنسية تكشف عن غياب الثقافة العربية سواء في التداول أوفي النظام القضائي الذي كان يعتمد في فك النزاعات وإصدار الأحكام، حيث أن موحى أوحمو، ومن بعده أبناؤه مارسوا قضاءا، تقريبا أسبوعيا، دون إلمام أواستحضار للجانب الفقهي في هذا الصدد. وغالبا ما كان القضاء المتعلق بالأحوال الشخصية يمارسه فقهاء قادمون من تافيلالت أومن فاس أومن منطقة جبالة.

7- المرجع السابق ص. ص : 41-40.
8- المرجع السابق ص. ص : 44-43.

من هنا يمكن النظر إلى أن النزاعات حول الأراضي ستتخذ بعدا معقدا بحكم انفراد أسرة أمحزون بسلطة القضاء والإدارة. وهذا الأمر سيغدوواقعا مؤلما بعد وفاة موحى أوحمووانفراد أبنائه بالسلطة بعد تفاوض مع الاستعمار.

4- الأرض الجماعية أساس مجالي لطبقة إقطاعية صاعدة

لقد قاتل زايان إلى جانب موحى أوحموبشراسة نادرة. اعترف بها حتى خصومه الألذاذ من الاستعمار وحلفائه. وكان ذلك على حساب مصالح هذه القبائل. التي ستضطر لمواصلة القتال بعد استشهاد موحى أوحمو، وذلك باتباع طريق الصحراء لتقديم الدعم لقبائل الصحراء، حيث سيكتب لأكثر هؤلاء الفارين من الاحتلال المشاركة في معركة جبل صغرو‌إلى جانب عسوأوبسلام. لكن لما عادوا إلى أوطانهم وجدوا الأمور قد انقلبت رأسا على عقب، حيث اكتشفوا أن أراضيهم قد قامت بطانة إمحزان بضمها تحت الضغط والتهديد بدعم الاستعمار الذي منح لأبناء موحى أوحموسلطة حكم خنيفرة وقبائلها، فهذا باشا، وذاك قائد. وأغلبية القبائل التي شاركت في المعارك ضد الاستعمار بدأ يطلق عليها مصطلح «إغواغن» أي «المتمردين» المقابل تقريبا لمعنى «السيبة» وبهذا ستكتسح عشيرة موحى أوحمو الأراضي الصالحة للرعي والإنتاج، وستضمها إلى ملكيتها، حيث توفرت لها الإرادة والحماية السياسية.

لقد ساهم هذا الوضع في تفجير النسق القبلي داخل منطقة زايان وبالخصوص بعد بداية تلاشي النفوذ السياسي لقواد الاستعمار وظهور بوادر الاستقلال، حيث ستعرف منطقة زايان في العقدين الأولين لما بعد الاستقلال تطاحنا حول ملكية الأراضي الجماعية.

إن الطبقة الإقطاعية التي هيمنت على أغلب الأراضي الصالحة للزراعة والرعي لا تمثل في الحقيقة قبيلة، إنما مجرد أسرة لها نفوذ سياسي عميق، ساهمت عوامل تاريخية وسياسية في ضمان سيطرتها على منطقة زايان. أما أغلب القبائل الزايانية، والتي كانت تنظم تناوبها في استغلال الأراضي المشتركة، فأصبحت محشورة في مجال ترابي جد محدود، بل أحيانا مقطع وأجزاؤه متباعدة. فهذه القبيلة تعتبر الأخرى معتدية على أرضها، والأخرى تعتبر ما حصلت عليه هوواقع الأمر، ولا أحد يستطيع أن يوجه سهامه للكيان الإقطاعي الذي داس الأعراف والقوانين. وهنا يمكن العودة إلى تحليل الوعي بالمجال لدى أمازيغ الأطلس المتوسط على ضوء المعطى الإقطاعي، حيث سيتراجع هذا الوعي من بعده الوطني أي حماية البلاد ككل وهذا ما لاحظناه في انتقال قبائل زايان لدعم قبائل الشاوية وقبائل آيت عطا وآيت احديدووآيت مرغاد

وآخرين. إلى مجرد مطالبين بمجالات ترابية محدودة في المكان. إنه اندحار لوعي وطني أمازيغي كان الإقطاع أحد العوامل التي أفرزته.

5- عودة الدولة لتنظيم تدبير الأراضي المشتركة

إن اشتداد الصراع حول الأراضي الجماعية، وتحول هذا الصراع إلى مواجهات دموية أحيانا بين القبائل الزايانية، فرض تدخل الدولة المادي لفض النزاعات والتحكم في التدبير السياسي لمشاكل أراضي الجموع. وستقوم وزارة الداخلية بلعب دور الوصي على أراضي الجموع بمقتضى ظهير شريف صادر في هذا الشأن. وفيما يلي قراءة في بعض بنود هذا الظهير بهدف استخراج فلسفته القانونية وملاحظة مدى مسايرتها للأعراف الأمازيغية في تدبير المجال الأرضي المشترك.

يقول الفصل الأول من ظهير 12 رمضان 1382، 6 فبراير 1963 : لا يمكن للقبائل وفصائل القبائل وغيرهم من العشائر الأصلية أن يتصرفوا بحقوق الملكية على الأراضي المعدة للحرث أولرعي المواشي المشتركة بينهم حسب العوائد المألوفة في الاستغلال والتصرف إلا تحت ولاية الدولة وحسب الشروط المقررة في ظهيرنا الشريف. نستخلص من هذا الفصل أن القانون يسموعلى العادات والتقاليد في تدبير الأراضي الجماعية. مادامت الدولة تفرض وصاية واضحة على القبائل في استعمال إرثها العرفي في هذا الشأن.

ويقول جزء من الفصل الثاني: كل تعرض على تدبير من تدابير التنفيذ التي تتخذها السلطة المحلية يعاقب عنه بالسجن لمدة تتراوح بين شهر واحد وثلاثة أشهر وبغرامة تتراوح بين 120 درهما و500 درهم أوبإحدى هاتين العقوبتين فقط بصرف النظر عن العقوبات المنصوص عليها في حالة العصيان.

إذن هناك إرادة سياسية في الضبط عبر استعمال فصل للزجر في حالة العصيان.

ويقول الفصل الخامس : لا يمكن للجماعات أن تقيم أوتؤيد في الميدان العقاري أية دعوى قصد المحافظة على مصالحها الجماعية، ولا أن تطلب التحفيظ إلا بإذن من الوصي وبواسطة مندوب أومندوبين معينين ضمن الشروط المحددة في الفصل 2.

هكذا على الجماعة أن تختار جماعة النواب أي المندوبين لتمثيلها لدى المحاكم.

أما الفصل الثالث من ظهير 10 ذي الحجة 1335 / 28 يوليوز 1956 فيقول : «يعهد بالوصاية على الجماعات إلى وزير الداخلية ويسوغ له دائما أن يستشير مجلس الوصاية الذي يجب على الوزير جمعه في الأحوال المستوجبة لتدخله والمبينة بهذا الظهير، وهذا المجلس الذي ينعقد تحت رئاسة الوزير أونائبه يتركب من وزير الفلاحة

والغابات أونائبه ومديري الشؤون السياسية والإدارية بوزارة الداخلية أونائبيهما وعضوين اثنين يعينهما وزير الداخلية.

ويمكن لمدير إدارة الأمور السياسية أن يباشر وحده إجراء الأمور بالنيابة عن الجماعات. إذا كانت تلك الأمور متعلقة بدفع بعض الأمور للخزينة أولصندوق االقرض الفلاحي الأهلي باسترجاعها منهما».

هنا تتضح الرغبة القوية للدولة في الاحتفاظ بهذا الملف داخل دواليب وزارة الداخلية. حيث سيسود التدبير السياسي حسب النوازل. وتغيب النظرة الاستراتيجية في إيجاد حلول على الأرض.

كما نلاحظ غياب أي تفتح على الأعراف الأمازيغية في هذا الشأن. وهذا ما سيحكم على هذا القانون بعدم القدرة على الفعالية الإجرائية في حل معضلات ميدانية لها علاقة بالمشاكل العالقة للأراضي الجماعية.

وسيصبح مجلس الوصاية سلطة حقيقية لمراقبة كل معاملة تجري بين الجماعات، وممثليها وبين الغير، كعقود الاشتراك والأكرية حدد الظهير سقفها في ثلاث سنوات. وهذه المعاملات لا تصبح سارية المفعول إلا بموافقة وزارة الداخلية.

وعندما نستحضر الحالات الملموسة التي وقع فيها إنزال هذا الظهير لتطبيقه، فسنكتشف أنه لم يتمكن من إيجاد منفذ لاقناع المتنازعين حول أراضي الجموع بقوته الإنصافية. فهولا يصدر أحكاما ولا يعيد النظر في تاريخية المشكلة، ولا ينفتح على الأعراف الأمازيغية، كما أنه لا يضع اليد على العناصر الحقيقة التي كانت وراء ضياع حقوق القبائل في الأرض. ومنها السطو الإقطاعي إبان مرحلة الاستعمار على أراضي القبائل وتحويلها إلى إقطاعيات خاصة.

9- الظهير الشريف المؤرخ في 26 رجب 1337 (27 أبريل 1919) بشأن تنظيم الوصاية الإدارية على الجماعات وضبط تدبير شؤون الأملاك الجماعية وتفويتها.

وضعية المرأة والأسرة بين السياسة التشريعية والقضائية وبين الممارسة الاجتماعية

جامع بن يدير، باحث في الأمازيغية

I- مقتضيات منهجية

1- تمهيد وتأطير

تعدد القضايا التي يتوقع أن تثار داخل موضوع بهذا الاتساع يفرض تحديد المجال أوالمجالات التي ستهتم بها هذه المداخلة، ويستند هذا التحديد أساسا على ما ورد في مشروع الأرضية الذي تم إعداده لتنظيم هذه الأيام الدراسية، وتأطير مختلف المداخلات حول الموضوع/الإطار العام، وهو«القانون والمجتمع بالمغرب». وطبقا لهذا المشروع فإن مقاربة وضعية المرأة والأسرة في هذه المداخلة تتأطر داخل المحور الثالث من المحاور الأربعة المقترحة لتناول هذا الموضوع، والعنوان-المحدد لهذا المحور هوالقانون المغربي الحالي بين السياسة التشريعية والقضائية وبين الممارسة الاجتماعية. ومن ثم يتحدد سياق هذه المداخلة بالعلاقة مع موقعها في هذا الإطار، وتتحدد مقاصدها بالعلاقة مع غيرها من المداخلات داخل نفس الإطار.

2- إشكالية الموضوع

هذا التأطير يقودنا فورا إلى التفكير في السؤال أوالأسئلة التي تنتظم مقاربة هذا الموضوع، وهي أسئلة آمل أن أتوفق، ليس فقط في تدبير عناصر الإجابة عنها، بل قبل ذلك في طرحها بدقة ووضوح يعكسان في الآن إجرائيتها ووضوح التصور لمطالبها. وفي هذا الصدد فإن الصيغة التي انتهينا إليها للسؤال المحوري الذي سيرافقنا في هذا الموضوع هي كما يلي :

هل تنتظم مختلف الشؤون والقضايا المرتبطة بالمرأة والأسرة في المجتمع المغربي الراهن وفق مقتضيات السياسة التشريعية. أم وفق مقتضيات الممارسة الاجتماعية، أم

وفق هذه المقتضيات وتلك؟ ومن ثم ما دور وحدود كل منهما في تنظيم وضبط تلك الشؤون حاليا في المجتمع المغربي؟

ولأن هذا السؤال عام فإنه ينطوي على عدة أسئلة فرعية سيعلن كل منها عن حضوره في وقته، ويفتح بعضها على بعض وذلك كلما انخرطنا في الموضوع، وتقدمنا في تناول مختلف عناصره. هذا ولم تفترض فرضية أوفرضيات معينة تعتمدها كإجابات مؤقتة عند هذه الأسئلة، أوبعبارة أصح لم نصرح بهذه الفرضيات رغم أنها حاضرة باستمرار، وتمارس أدوارها في مختلف مراحل اشتغالنا على الموضوع.

3- المنهجيـــة

عند التفكير في المنهجية الملائمة للاشتغال على هذا الموضوع، بدا أن السؤال العام أعلاه، وكذا الأسئلة المرتبطة به تسمح بالاختيار بين عدة إمكانيات، غير أن مجال هذا الاختيار لم يكن رحبا، بسبب أن هذه الإمكانيات ليست كلها متاحة لما تتطلبه من وقت، أوعدة تقنيةا ليست متاحة لأسباب عدة. وعليه فقد ارتأينا اعتماد المنهجية التي في متناولنا، ويمكن الاطمئنان في تقديرنا إلى نجاعتها، وهي تقوم على ما يلي :

أ – تحديد القضايا التي سنستهدفها في مقاربة هذا الموضوع، بناء على حيويتها وراهنيتها، وجمع المعطيات التي لها صلة بها، وذلك عن طريق إجراء مقابلات مع العديد من الأشخاص من الجنسين، مختلفي الأعمار والوضعيات الاجتماعية، متفاوتي المستويات التعليمية إلى جانب عدد من عدول التوثيق وبعض القضاة، كل في الجانب أوالمجال الذي يمكن أن يفيد فيه. مع مراعاة اختيار الخطاب الملائم لكل شخص، بالإضافة إلى عدة وثائق مكتوبة قديمة وحديثة ذات الصلة بالموضوع.

ب – إذا كانت المقتضيات الخاصة بالمستوى التشريعي والقضائي محددة ومدونة على شكل قوانين وأحكام، رهن الإشارة في مراجعها، فإن الأمر ليس كذلك بخصوص أشكال الممارسة الاجتماعية التي تختلف من وسط اجتماعي إلى آخر، ومن منطقة إلى أخرى، مما يصعب معه الإمساك منها بما هوثابت وعام. وقد حاولنا تجاوز الصعويات الناجمة عن هذه الاختلافات وذلك بحصر الاشتغال على الممارسة الاجتماعية داخل إقليم أوأقاليم معينة، واستقراء ما هوسائد فيها من أشكال الممارسة ذات الصلة بالقضايا المستهدفة، بغاية التعرف على ما يمكن اعتباره ثابتا ومشتركا. هذا مع وعينا بما يمكن أن يواجه هذا الإجراء من اعتراضات تفرض التزام الحذر عند التعامل مع ما سيسفر عنه ذلك الاستقراء. ويتحدد المجال الجغرافي الذي اشتغلنا على الممارسة الاجتماعية لساكنته في بوادي وحواضر منطقة سوس، الممتدة بالتحديد داخل

مثلث أكادير - سيدس إيفني- تارودانت. وإذاكان استعراض المدن والقرى والقبائل التي يضمها هذا المثلث غير دي أهمية، فإن ما ليس كذلك هوالتأكيد على صعوبة العزل، على مستوى الأعراف والتقاليد والعادات بين بوادي وحواضر هذا المثلث، وبين مثيلاتها خارجة وقد افتعلنا هذا العزل كإجراء منهجي، فرضه الحرص على أن لا نعتمد من المعطيات إلا ما نحن واثقون من تواتره.

وما يجدر ذكره في هذا السياق هوأننا من ساكنة هذه المنطقة وهومعطى قد يكون عائقا منهجيا بالنظر إلى صعوبة الانغلاق من طائلة القناعات والتصورات التي تحددت داخل نفس الثقافة، مما يشكك في موضوعية التعامل مع أعرافها وتقاليدها. غير أنه مع ذلك معطى إيجابي مكن من تفادي العديد من الصعوبات ذات الصبغة المنهجية. ومن شأنه، من حيث هوانتماء لنفس الثقافة أن يفيد في فهم دلالات هذه الأعراف والتقاليد من داخلها، وفي إدراك وظائفها وأبعادها.

ج- المقابلة بين المستويين التشريعي النظري والواقعي الاجتماعي أي بين التشريعات والأحكام المنظمة راهنا لقضايا المرأة، والأسرة، سواء من منظور الشريعة الإسلامية، أوكما يقدما الفقهاء، أوكما نصت عليها مدونة الأحول الشخصية (التي تم استبدالها بمدونة الأسرة). وبين السائد من الأعراف والتقاليد التي قد تشكل أساس الممارسة الواقعية للشؤون المرتبطة بهذه القضايا. وذلك بغاية التعرف على مدى انضباط ممارسة هذه الشؤون لمقتضيات هذا المستوى أوذاك ومن خلاله على الوظائف والأدوار التي تؤديها واقعيا مقتضيات كل مستوى.

II- المرأة والأسرة بين التشريع وواقع الممارسة

المعطى المباشر الذي يمكن أن ينبني عليه أي تمييز بين الأسرة والعائلة هوحجم كل منهما، بحيث تكون الأسرة مقتصرة على الزوج والزوجة والأبناء. وهوما يسمى بالأسرة النووية، في حين تشتمل العائلة، بالإضافة إلى هؤلاء على الأبوين والإخوة وأزواجهم وأبنائهم، وكذا على الأخوات تحت رعاية الأب أوالجد، وهوما يسمى بالأسرة الممتدة في حواضر المنطقة التي نشتغل عليها، لم تعد العائلة بهذا الحجم تعيش تحت سقف واحد، وتحت رعاية الأب، حيث أن النمط السائد هوالأسرة الصغيرة الحجم. أما في بواديها، فمع أننا لا نتوفر على معطيات إحصائية عن نسبة ترددها، فإن مجرد استعراض نظري لأسر عدة مداشر، داخل عدة قبائل، وكذا إجابات العديد من سكانها، يظهر من جهة أن ساكنة هذه المنطقة مازالت متمسكة بعائلات متوسطة الحجم، تحتضن الأبوين أوأحدهما،أوالإخوة غير المتزوجين. ويظهر من جهة أخرى حدوث

انشقاقات متفاوتة الحدة، في هذه العائلات، انتهت إلى استقلال بعض أفرادها في أسر صغيرة. ومعنى هذا أن العائلة أخذت في الاتجاه إلى الانحسار في بوادي هذه المنطقة أيضا، وذلك تحت تأثير عوامل أجمع الذين التقينا بهم من السكان على ردها إلى ارتفاع نسبة المتمدرسين، وتمدرس الفتيات بشكل خاص، إضافة إلى الانفتاح على العالم نتيجة انتشار الإعلام السمعي البصري، مما أفضى إلى تكون الوعي بالحقوق والواجبات لدى الأجيال الجديدة، وظهور أشكال من الرفض للممارسات الملازمة، على كل المستويات، للعائلات الكبيرة الحجم.

هذا التمييز الذي أردناه إجرائيا بين الأسرة والعائلة يبدوضروريا، وبه أخذنا في تعاملنا مع القضايا المرتبطة بوضعية المرأة، ذلك لأن هذه الوضعية داخل الأسرة ليست هي نفسها داخل العائلة، حيث التعامل مع أفراد آخرين غير الزوج والأولاد، مع ما يترتب عن ذلك من علاقات ومسؤوليات إضافية. ومهما يكن فإن الأسرة هي اللبنة الأساسية في بناء المجتمع، وعليها يتوقف في نشأته واستمراره، ودون استطراد في الحديث عن توفق الأسرة بدورها على المجتمع، وعند عوامل وملابسات نشأة وتطور كل منهما فإن ما يعنينا أساسا هوإبراز المكانة المحورية للأسرة في المجتمع، بالتأكيد على أن استمرار أي مجتمع في أداء وظائفه، يتم من خلال أداء الأسرة لذاب الوظائف التي هي أساسا وظائفها.

أما داخل الأسرة فإن إنجاز مختلف المهام المرتبطة بهذه الوظائف يتوقف على الزوجة، إذ بقدر ما تشكل الأسرة عماد المجتمع، تشكل المرأة عماد الأسرة ومع أن الرجل يشاركها في النهوض بهذه المهام، إلا أن دورها هوالأساسي، وهوالذي يحدد سير الأسرة ووضعيتها، وبالتالي سيدر المجتمع ووضعيته. ومن ثم فإن أدوار الأسرة ووظائفها في المجتمع تتأسس على أدوار ووظائف المرأة داخل الأسرة.

هذه الأدوار والوظائف للأسرة والمرأة فرضت اهتمام مختلف الشرائع والأعراف، في مختلف الحضارات والديانات بمؤسسة الأسرة، مستهدفة تنظيم شؤونها، من خلال تنظيم مؤسسة الزواج، وما يترتب سواء عن انعقاده أوانفصامه من حقوق وواجبات كل من الزوجين على الآخر وذلك بوضع أعراف وسن تشريعات لضبط مختلف العلاقات القائمة أوالمحتملة داخل الأسرة.

في ذات السياق حظيت الأسرة المغربية بنفس الاهتمام، وهوما تعكسه مختلف التشريعات والأعراف التي استهدفت على مر القرون تنظيم وظائفها، من خلال تنظيم وظائف مختلف مكوناتها، وتحديد مسؤوليات كل منها. وهي تشريعات يمكن ردّها حاليا إلى المصادر التالية :

1- الشريعة الإسلامية

خصّ القرآن الكريم، والسنة النبوية بوصفها مصدري التشريع الإسلامي أحوال الأسرة والمرأة بآيات وأحاديث ومواقف، تؤكد أن من حيث عددها، أومن حيث مضامينها مدى عناية الشريعة الإسلامية بالمرأة وبتماسك الأسرة. لذا فإن التشريعات والقوانين المنظمة راهنا للأحوال الشخصية في المجتمع المغربي مستمدة، بشكل أساسي من هذا المصدر، وهي تشريعات استمدها فقهاء المذهب المالكي، بوصفه المذهب المعتمد في المغرب، من مصادرها، وفق المنهجية التي حددها الإمام مالك بن أنس (ت 179هـ) لاستنباط الأحكام من تلك المصادر.

نشير إلى أن هذه المنهجية في استنباط الأحكام من مصادرها هي أساس اختلاف الفقهاء وانقسامهم إلى مدارس ومذاهب، وإلى تضارب موقفهم في كثير من الأحيان في أحكام القضايا التي لا يوجد لها نص في القرآن أوفي السنة[1]، بحيث أن المتأمل في هذه الاختلافات، وفي خلفياتها الممكنة وقبلها في اختلاف منهجيات الأئمة في استنباط الأحكام، وفي الاختلافات الممكنة أيضا في طرق تطبيقها لا يملك مقاومة التفكير فيما يفرضه ذلك من تساؤلات عما إذا كانت بعض أحكام الفقهاء وخاصة مها ما يرتبط بما يعنينا عن المرأة والأسرة مستمدة من الشريعة الإسلامية وحدها، أم أنها خضعت لمؤشرات أخرى اجتماعية أوثقافية. وفي هذا الصدد فإن دلالة مفهوم الرحمة في المقولة الشائعة، «الاختلاف بين الأئمة رحمة» جدير بأن يستحضر عند التعامل مع هذه الأحكام.

2- مدونة الأحوال الشخصية

هي الأحكام والتشريعات الخاصة بالأحوال الشخصية التي تم تصنيفها وتدوينها بعد استقلال المغرب، وتحديدا خلال سنة 57-58 من طرف اللجنة التي تكونت لهذا الغرض بمقتضى الظهير المؤرخ ب 19 غشت 1957 . وذلك في إطار مشروع لتصنيف وتدوين أحكام الفقه الإسلامي في مجموعات تيسر مأمورية القضاة في الرجوع إليها، تضبط في نفس الوقت تطبيقاتهم لهذه الأحكام، ومعنى هذا أن الأحكام التي تتضمنها المدونة مستمدة أيضا من ذات المصدر السابق، ووفق المذهب المالكي، وأن عمل المدونة على ما يبدو، ليس أكثر من جمع وتصنيف وتدوين الأحكام الخاصة بالأحوال الشخصية المنبثة في كتب الفقه الإسلامي تحت باب «المناكحات» ومن ثم فإن الشريعة

1- ابن معجوز : أحكام الأسرة في الشريعة الإسلامية ج 1 ص 8.

الاسلامية في نهاية الأمرهي المصدر الرئسي بامتياز للتشريعات التي ينبغي أن تنظم بمقتضاها شؤون الأسرة المغربية.

هذا وقد عرفت المدونة خلال سنة 1993 تعديلات طالت تعض فصولها، وقيد الإقرار من لدن السلطات التشريعية تعديلات أخرى (مدونة الأسرة) وهي تعديلات بقدر ما فرضت نفسها على الأخذبن بها، وعلى الرافضين لها، بقدر ما تفرض، بالنظر إلى مواضيعها، طرح تساؤلات، قد تعرض لبعضها لاحقا، عن دلالاتها وأبعادها، وما إذا كان في الإمكان، من حيث المبدأ، إجراؤها كلما دعت الحاجة إلى استيعاب التحولات الاجتماعية التي لم تكن المدونة قد استوعبتها قبل إجراء هذا التعديل أوذاك.

3- الممارسة الاجتماعية

إلى جانب هذه القوانين والأحكام التي هي في جوهرها شرعية دينية هناك صنف آخر من المقتضيات التي تخضع لها أيضا شؤون المرأة والأسرة في المجتمع المغربي، مصدرها هوالممارسة الاجتماعية. والواقع أنه بقدر ما ندرك أن مفهوم هذه الممارسة في حاجة إلى تحديد، بقدر ما ندرك أن هذا التحديد تواجهه عدة صعوبات. غير أنه، وبالعلاقة مع ما يعنينا منها في مجال المرأة والأسرة يمكن أن نميز في هذه المقتضيات بين ما يلي :

- مقتضيات تستند على الأعراف والتقاليد المتوارثة، وهي خارجة عن الأفراد وملزمة لهم، مثلها في ذلك مثل المقتضيات الشرعية السالفة الذكر، لدرجة يصعب معها التمييز بينهما أحيانا. وهي ليست في الغالب[2] على شكل قوانين، ولكن نجد لها تطبيقات مكتوبة في شكل أحكام أوفتاوى في عقود ووثائق ذات الصلة بالموضوع. ورغم الانحسار البين للكثير منها بعد صدور المدونة، إلا أن هناك حضورا قويا لبعضها في عدة مناطق، خاصة عندما يتعلق الأمر بالأحوال الشخصية.
- مقتضيات تدخل في نسيج الممارسة الاجتماعية التي تحكمها قيم وتصورات ومعتقدات سائدة، تمثلها الأفراد بحكم انتمائهم لهذا المجتمع، وحددت المفاهيم والتصورات التي يصدرون عنها في تفكيرهم وسلوكهم في مختلف مجالات

2- «ليس ثم قانون ولا قواعد مدونة، إنما هناك مجموع نوازل وقضايا في شؤون متنوعة جمع شتاتها منذ عام 1924 وهي تختلف باختلاف العوائد، لكل قبيلة غرفها» المجلة المغربية للقوانين والمذاهب والأحكام عدد 1سنة 1935 ص4.

الحياة، ومجال الأحوال الشخصية بشكل خاص. بمعنى أن شعور الأفراد وتفكيرهم وسلوكهم مشروطة بثقافة المجتمع الذي لا يستطيع أن يريد ويشعر ويفكر إلا بواسطة وجدانات الأفراد على حد تعبير دوركايم(3).

مقتضيات تنتمي إلى الممارسة الاجتماعية، لكنها لا تستمد على الأعراف والتقاليد، ولا على القيم والتصورات السائدة، وإنما تستند على متطلبات الواقع التي تفرضها التحولات التي يشهدها المجتمع، وتفرض بدورها سلوكات معينة. ومن هنا فإن الذي يبرر المقابلة بين القوانين التشريعية وبين الممارسة الاجتماعية هوأن لكل منهما مقتضيات وإن اختلفت من حيث مصادرها، فإنها تمارس تأثيرها على تفكير الأفراد وسلوكهم بدرجات متفاوتة.

III- نماذج من قضايا المرأة والأسرة

ما هي الوظيفة التي تعكسها التشريعات الرسمية للمرأة؟ هل هي وضعية مريحة تتيح لها أداء وظائفها داخل الأسرة على الوجه المطلوب، أم أنها تعكس تكريسا لدونيتها وتبعيتها للرجل ووصاية هذا الأخير عليها؟ هل الوضعية القائمة حاليا للأسرة المغربية هي الوضعية التي تتوخاها التشريعات المدونة، أم هي الوضعية التي تمليها مقتضيات الممارسة الاجتماعية؟ بمعنى، وفق أي منهما تنتظم شؤون الأسرة المغربية، هل وفق مقتضيات تلك التشريعات؟ أم وفق مقتضيات هذه الممارسة؟ هل تتكامل هذه المقتضيات وتلك في تنظيم الأسرة، أم أنها تختلف وتتعارض؟ هذه الأسئلة هي تفريع للسؤال العام الآنف الذكر، وسنحاول مقاربتها من خلال نماذج من قضايا الأسرة، وهي قضايا قديمة من حيث مواضيعها لكنها متجددة باستمرار بالنظر إلى أهميتها وحيويتها، وهي ما يؤهلها لأن تعتمد كنماذج، بالإضافة إلى ما أثارته وتثيره باستمرار من نقاشات تتخذ عدة إمكانيات لبلورة الإجابات على الأسئلة السابقة. وهي نماذج اشتغلنا عليها في ضوء نصوص مدونة الأحوال الشخصية قبل التعديل الذي هوقيد الإقرار، مستحضرين في نفس الآن ما ورد من جديد بخصوص بعضها في هذا التعديل، وسنقتصر مهنا على القضايا التالية :

1- في الزواج

ستقتصر من المسائل التي تتصل بالزواج، من حيث هوإجراء بموجبه تنشأ الأسرة، على مسألتين :

3- إرمان كوفيلية : مدخل إلى علم الإجتماع.

تتعلق المسألة الأولى بمفهوم الزواج وعلاقته بمفهوم النكاح، إذ يستفاد من الآيات القرآنية ذات الصلة أن الزواج والنكاح هما بمعنى واحد، وهوعقد ارتباط شرعي ينظم العلاقات بين الزوجين على جميع المستويات دخل الأسرة من هذه الآيات قوله تعالى «ولا تنكحوا المشركات حتى يومن» «فانكحوا ما طاب لكم من النساء» [4] حتى تنكح زوجا غيره[5] «غير أن ما يثير الانتباه في هذه المسألة (وربما بعض الامتعاظ أيضا) هوأن دلالة النكاح لغويا على الوطء أيضا جعل الفقهاء وعلماء اللغة ينصرفون إلى الإسهاب في تحديدات ركزت على الربط بين النكاح والوطء، ليس على المستوى اللغوي فحسب، ولكن داخل بنية الزواج أيضا بحكم حضور الوطء من بين مكوناتها، فحظي هذا العنصر من الفقهاء باهتمام يبدوزائدا، مقابل تغيب جوانب أسمى وأنظف في مؤسسة الزواج، وانعكس ذلك على مفهوم الصداق ووظيفته، وبشكل خاص على التعاريف التي وضعت للنكاح، كتعريفه بأنه" عقد على مجرد متعة التلذذ بآدمية» [6] فضلا عن سقوط البعض منها يحيل على الزنا، مثل تعريفه بأنه"عقد على البضع بعوض[7]. أوأنه "عقد يفيد ملك المتعة قصدا[8].

أما مدونة الأحوال الشخصية فقد تفادت هذه الإحالات التي كان بإمكان الفقهاء أيضا تفاديها، وذلك في تعريفها للزواج كما يلي : «الزواج ميثاق ترابط وتماسك شرعي بين رجل وامرأة على وجه البقاء، غايته الإحصان والعفاف، مع تكثير سواد الأمة، بإنشاء أسرة تحت رعاية الزوج على أسس مستقرة تكفل للمتعاقد ين تحمل أعبائها في طمأنينة وسلام، وود واحترام[9] وبصرف النظر عن التعديل الذي طال هذا التعريف في مدونة الأسرة فإن ما نريد أن نخلص إليه من هذه المسألة ليس هوالتقليل من قيمة عمل الفقهاء أومن أهمية هذه التحديدات، بل أن تبرز أن إغفالها لما هوثابت في الزواج، ولمقاصده السامية كما تبينها الآية الكريمة"جعل لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة[10] والتي عكسها تعريف المدونة من جهته، وتركيزها مقابل ذلك على ما هومتغير وزائل كالوطء، والمتعة، والتلذذ، وغيرها من الألفاظ والتعابير العنيفة، ينطوي على عدة أمور منها :

4- آية 3 من سورة النساء.
5- آية 230من سورة البقرة.
6- نقلا عن ابن معجوز : أحكام الإسرة في الشريعةالإسلامية وفق مدونة الأحوال الشخصية ص 18.
7- نقلا عن ابن معجوز : أحكام الإسرة في الشريعةالإسلامية وفق مدونة الأحوال الشخصية ص 18.
8- نقلا عن ابن معجوز : أحكام الإسرة في الشريعةالإسلامية وفق مدونة الأحوال الشخصية ص 18.
9- الفصل الأول من مدونة الأحوال الشخصية قبل التعديل الأخير.
10- الأية 21 من سورة الروم.

- التصور الذي ترسخ عند الكثير من الفقهاء وغيرهم عن المرأة بوصفها أداة لخدمة الرجل وإمتاعه ليس إلا، وإذا نضب معين هذه المتعة، فإمكانية استبدالها بغيرها، وبأكثر من غيرها، قائمة باستمرار. والعكس ليس واردا أبدا. وسنكتفي في هذه المرحلة من العرض بتسجيل هذا التصور

- إن مرجعيات هذا التصور تكمن أساسا، ربما في الملابسات المرتبطة بالشروط الموضوعية والذاتية للفقهاء وليس في النصوص التشريعية ذات الصلة. وتتعلق المسألة الثانية بالصداق، وتحديدا نقطتين هما: تعجيله أوتأجيله، وعلاقته بتجهيز الزوجة وبيت الأسرة.

فيما يخص النقطة الأولى، ورد وجوب الصداق على كل رجل يريد أن يعقد على امرأة في عدة آيات منها قوله تعالى: «واتوا النساء صدقاتهن نحلة»[11] والصداق يجوز تقديمه كاملا، أوتقديم جزء منه وإرجاء الباقي إلى أجل اختلف الفقهاء في حده الأقصى، وفصلوا القول في حكم تعيين هذا الأجل أوالسكوت عنه، وفي حق المرأة في الامتناع من الدخول حتى تستوفي الصداق كله، أوالجزء المعجل منه، وما يترتب عن كل ذلك من آثار على صحة الزواج أوفساده.

أما المدونة فقد نصت فيما يخص هذه النقطة على ما يلي:

يجوز تعجيل المهر أوتأجيله لأجل مسمى كلا أوبعضا حين العقد.

«يجب المهر كله أوبعضه عند الدخول»

«ليس للزوج أن يجبر زوجته على البناء حتى يمكنها من حال صداقها، فإذا سلمت نفسها له ليس لها بعد ذلك إلا المطالبة بالصداق كدين في الذمة، ولا يترتب الطلاق على تعذر الوفاء به» [12].

وعلى مستوى الممارسة، ومع شيوع ومشروعية تأجيل جزء من الصداق فإن المعطيات التي لدينا عما جرت عليه العادة لدى ساكنة منطقة سوس تؤكد أن الصداق لا يقدم كله للمرأة إلا نادرا جدا، وبنسبة قدرها بعض عدول التوثيق، بناء على ما حرروه من عقود ب 3 إلى 2 في المائة، ليس هذا فحسب، بل إن نسبة ما يقدم منه ضئيلة جدا، وذات صبغة رمزية تتردد فيما شاهدناه وسمعناه وأطلعنا عليه، بين مائة ومائتي درهم في الغالب، وقد تصل إلى خمسمائة درهم، وذلك في صدقات تتراوح

11- آية 4 من سورة النساء.

12- الفصلان 21,20 من مدونة الأحوال الشخصية.

مبالغها في الغالب بين 3000 و 15000 درهم. هذا دونما اهتمام بتعببن أي أجل لأداء المؤجل، أوالمطالبة بآدائه إلا في حالة الطلاق.

وفيما يخص النقطة الثانية تقرر المدونة أن "المهر ملك للمرأة تتصرف فيه كيف شاءت، لاحق للزوج في مطالبته لها بأثاث أومفروش أولباس عوضا عن الصداق الذي أصدقه إياها[13]». وعليه فلا علاقة للصداق بتجهيز الزوجة أوبيت الزوجية، بل أن هذا التجهيز يقع كلية على عاتق الزوج في إطار النفقة الواجبة عليه تجاه زوجته. وبالرجوع إلى العرف السائد لدى ساكنة هذه المنطقة نجد أنه لا معنى للحديث عن الطرق المشروعة أوغير المشروعة لصرف الصداق، أوعلاقته بتجهيز المرأة وبيت الزوجية مادام أنها لا تتسلم منه نزرا ضئيلا. أما مهمة تجهيز المرأة من حيث الألبسة والحلي، ومختلف الأدوات واللوازم الخاصة بها فيتولاها الأب من ماله الخاص. ويساهم بماله الخاص أيضا، إلى جانب الزوج، في تجهيز بيت الزوجية بلوازم ذات الاستعمال المشترك كالأغطية والأفرشة، وبعض الأدوات النسائة المنزلية كما تشهد بذلك العقود القديمة. وقد امتدت هذه اللوازم لتشمل حاليا أجهزة وأدوات عصرية تتفاوت من حيث قيمتها بتفاوت المستويات الاقتصادية للآباء، وذلك كأجهزة التليفزيون، والفيديو، والأفرشة، والثلاجات، والزرابي وغيرها مما تتنافس عليه الأسرة الناشئة، وهوتطور يسير باطراد دونما أي اكثرات بوجود أوعدم وجود نصوص قانونية تسانده أوتعارضه. وندرك الطابع الإلزامي لهذا العرف إذا عرفنا أن الالتزام به يبدأ بشكل مبكر، ودون انتظار عقد قران البنت أوالبنات، وذلك بالحرص الدائم من لدن الأب والأم على إعداد «جهاز» أوجهزة ما أنجباه بن بنات، وأيضا إذا أخذنا بالاعتبار حرص الناس على تسجيل ما دفع في هذا التجهيز ضمن عقد عدلي خاص يوازي في أهميته وقيمته القانونية عقد النكاح. يثبت ملكية الزوجة لكل ما يتضمنه من ثياب وحلي وأثاث يدعى «لجهاز» جرت العادة على إعداده أثناء حفل الزفاف من طرق لجنة من المدعوين تشرف على عملية «ليقامت» التي تحظى عرفيا بأهمية متميزة، وتعنى عرض محتوى الجهاز علانية، وتحديد قيمها المالية وتدوينها قبل تسليمه لعدلي التوثيق.

هذا، وإن تولي الأب تجهيز بنته، والمساهمة في اقتناء نوع معين من أثاث بيت الزوجية تقليد شائع في العديد من المناطق المغربية، لكن تمويل ذلك يكون أساسا من الصداق الذي يقدم كاملا للمرأة، والذي يراعى في تحديد مقداره مستوى التجهيز المطلوب ونوعيته، مما يجعل العناية هنا منصرفة إلى مبلغ الصداق، فيما الأهم في منطقتنا هو مبلغ الجهاز.

13- الفصل 21 من مدونة الأحوال الشخصية.

نخلص مما تقدم في هاتين المسألتين إلى تسجيل ما يلي :

- إن الإجراءات المرتبطة بتجهيز المرأة وإعداد الأسرة تنتظم أكثرما تنتظم طبقا لمقتضيات الأعراف والتقاليد السائدة في هذه المنطقة، وأن أهداف ومقاصد هذه الأعراف لا تتنافى مع جوهر التعاليم الإسلامية ومقاصد الشريعة.

- إن العرف القائم على الاكتفاء من الصداق، بعد تحديد مقداره، بمبلغ رمزي، وبمعنى آخر، على تأجيله كله تقريبا، لا يتنافى أيضا مع الغاية التي من أجلها أوجب الشرع الصداق، ولا مع الغاية التي حددتها المدونة للصداق، في الإشعار «بالرغبة في عقد الزواج لإنشاء أسرة، وتثبيت أسس المودة والعشرة»[14] وفي نفس الوقت فإن هذا العرف ينزع عن مفهوم الصداق ما تفيده بعض تعاريف الفقهاء له، من أنه المقابل المادي للاستمتاع بالمرأة. ومن ثم فإن المرأة من منظور هذا العرف ارفع قدرا من أن تشتري أويتم تقدير قيمتها بالمال، والزواج أعظم شأنا وأسمى من العقد "على مجرد متعة التلذذ بآدمية»[15].

2- في تعدد الزوجات

ترتبط وضعية المرأة والأسرة، وكذا وضعية المجتمع، جوهريا بقضية تعدد الزوجات، وهي قضية أثارت الكثير من المناقشات والاختلافات فيما بين الفقهاء، على اختلاف مذاهبهم، وتثيرها حاليا، بشكل أكثر حدة، فيما بين مختلف الفعاليات المهتمة والمعنية؛ حقوقية ونسائية وسياسية أيضا، مع اختلاف في خلفيات هذه الاختلافات ومقاصدها، محورها هونظام إباحة تعدد الزوجات الذي أسفرت عنه تلك المناقشات، والذي أسفر بدوره عن مناقشات مازالت مستمرة.

هل تحددت هذه الإباحة انطلاقا من نصوص دينية ذات الصلة، أم انطلاقا من أقوال الفقهاء واستنباطهم؟ ذلك أنه من السهل، على مايبدو، إثبات أن مصدر الحكم بإباحة التعدد ليس هوالنص القرآني الصريح في منعه، أو، والمعنى واحد، الصريح في إباحيته بشروط، يؤكد هذا النص ذاته، وبقوة لا تترك منفذا لأي تردد، أن توفرها مستحيل «ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولوحرصتم» [16] بمعنى أن مصدر القول بإباحة التعدد ينبغي البحث عنه في التراث الفقهي، وفي استنباطات الفقهاء التي دأبت في هذه القضية على حمل معاني الآيات القرآنية على إباحة التزوج بأربع، أوبتسع[17]،

14- الفصل 16 من المدونة.

15- تعريف ابن عرفة نقلا عن ابن معجوز، مصدر سابق ص 18.

16- آية 129 سورة النساء.

وغض النظر بشكل يثير الاستغراب عن السياق التي نزلت فيه، ودلالات ما تلح عليه من شروط، وتتضمنه من مقاصد، وقرائن صريحة وضمنية تجعل الاكتفاء بواحدة أمرا لا محيد عنه.

وعلى مستوى التشريع الرسمي مازالت المقتضيات الفقهية في هذه القضية سارية المفعول، على الأسرة المغربية. رغم الإجراءات التي نصت عليها المدونة في الفصول ذات الصلة في تعديلات سنة 1993. ويبدو أن التعديلات الأخيرة أيضا لم تحسم في هذه القضية بمنع التعدد حتى تتحرر المرأة والأسرة من ويلات إباحته. إذ مهما اجتهد الذين يستمرئيون التعدد في التنقيب عن مبررات لتشريعه، من خلال فوائد يقولون إنه يحققها للمرأة والأسرة والمجتمع على السواء، فإن ما يلحقه من ظلم بالمرأة وما يمثله من تهديد مستمر لاستقرار الأسرة، لا يمكن إخفاؤه بمبررات مفتعلة ومستهلكة.

إن صورة المرأة بمقتضى نظام إباحة تعدد الزوجات هي ذات الصورة التي رأيناها قبلا من خلال أحكام الفقهاء في النكاح والصداق والنفقة، صورة لأنثى في عين الرجل الذي لا ينظر إلا إلى أنوثتها، قيمتها فيما يؤهلها،من حيث هي جسد، لإشباع شهواته الجنسية، ومن ثم فهي جديرة بأن تقتنى، وأن يقتنى منها أكثر من واحدة. وهي صوة يجب التذكير بأن مصدرها ينبغي البحث عنه خارج تعاليم الإسلام، التي أكدت على قيمة المرأة وعلى حقوقها الإنسانية والمدنية والاجتماعية في العديد من الآيات والأحاديث ذات الصلة. أما الأسرة فإن نظام تعدد الزوجات لا يخل فقط بشروط تماسكها واستقرارها، بل يتعارض بقوة مع الغاية من إنشائها، ومن تشريع الزواج ذاته التي هي على حد تعبير المدونة... الإحصان والعفاف بإنشاء أسرة. على أسس مستقرة تكفل للمتعاقدين تحمل أعبائها في طمأنينة وسلام، وود واحترام» إذ من السهل تصور ما لا بد أن يحدث داخل الأسر التي راهن الزوج فيها على أن يجمع بين أكثر من زوجة، من غياب للطمأنينة والسلام، والود والاحترام، ونشوء علاقات الحقد والكراهية وأشكال الكيد والتآمر، وما ينجم عن ذلك من حوادث قد تصل إلى ارتكاب جرائم أكثر خطورة، بحيث إن إقرار نظام تعدد الزوجات هواتخاذ قرار بتصفية الأسرة.

ولأن وضعية المجتمع مرتبطة أساسا بوضعية الأسرة، فالسؤال هو: ما هي الوضعية التي سيكون عليها مجتمع يتكون من أسر متعددة الزوجات؟ ثم لمادا لم يأب الذين شرعوا، والذين يؤيدون إباحة التعدد بما يمكن أن يترتب عنه من أضرار نبه القرآن إلى ضرورة تجنبها بالإلحاح على توخي مطلب العدل؟ هل لأن كل ما يهمهم هوإباحة الاستمتاع بأكثر من امراة فغضوا أنظارهم عما عدا ذلك؟

17- في المذهب الظاهري.

إن تحرير المجتمع المدني من ويلات هذه الظاهرة مطلب لن يتحقق بمجرد تعديل النصوص ذات الصلة، فحجم مضار التعدد يقتضي تغييرها جذريا، ويقتضي أيضا تغيير العقليات التي تشكلت تحت تأثير الأدبيات الفقهية والدينية التي دأبت على العمل، لعدة قرون، على ترسيخ إباحته.

ونخلص إلى القول بأن من أباح نظام تعدد الزوجات هم الفقهاء، وذلك انطلاقا من مرجعيات يجب البحث عنها خارج المرجعية الإسلامية التي تمنع تعدد الزوجات من خلال استحالة الشروط التي تضعها لإباحته..

أما الممارسة السائدة حاليا لدى ساكنة المنطقة التي اشتغلنا عليها، وربما في المجتمع المغربي كله، فيمكن القول إنها لا تستجيب لتشريعات الفقهاء في هذه القضية بقدر ما تستجيب لقيم المجتمع وأوامره ذات الصبغة الثقافية والاقتصادية معا، بحيث يبدوأن قضية التعدد هي قضية نظرية إلى حد بعيد، وذلك بالنظر إلى ندرة الحالات التي وقفنا عليها لدى ساكنة معينة من الأحياء والمداشر في حواضر وبوادي هذه المنطقة. وهي حالات لا يتعدى فيها التعدد زوجتين، أغلبها كان بسبب الرغبة في إنجاب الأطفال. ثم بسبب مرض أوعجز الزوجة الأولى.

ومما يؤكد واقعيا ما أشرنا إليه قبل قليل من ويلات التعدد على المرأة والأسرة، أن كل الأسر في هذه الحالات عرفت مشاكل حادة أفضت، إلى تهميش الزوجة الأولى في جميعها تقريبا، وإلى تشريد أوانفصال الأبناء من الزوجة الأولى عن الأسرة في بعضها وإلى مشاكل مستعصية في بعضها الآخر بعد وفاة الزوج. هذا وينظر الناس باحترام أقل للتزوج بأكثر من واحدة، وبنوع من التنقيص من قيمة المرأة التي تقبل أن تكون زوجة ثانية، ويعتبرون أن هذه الحالات من الجمع بين الزوجتين، سواء داخل بيت واحد أوفي منزلين منفصلين، حالات شاذة، مما يؤكد أن الممارسة الاجتماعية لا تستسيغ نظام تعدد الزوجات.

4- في السعاية :

يتعلق الأمر بحق الزوجة في الأحوال والممتلكات المكتسبة خلال الحياة الزوجية، وذلك عند انحلال ميثاق الزواج، أووفاة الزوج. هذا الحق لم تتضمن نصوص المدونة أية إشارة إليه ضمن الحقوق التي نصت عليها للمطلقة، وربما لأن إقرار هذا الحق لا تنسجم مع الوظيفة التي حددتها قبل ذلك للزوجة، من خلال مفهوم الزواج، وحكمة الصداق وموجب النفقة، حيث أنها، كما رأينا، لا تلزم الزوجة بخدمة زوجها وأولادها وأسرتها، بحكم أن ذلك موكول للزوج، وأنها اكتفت بأن أسندت لها مهمة الإشراف فقط على من يعينه الزوج للقيام بشؤون الأسرة،وليس القيام بهذه الشؤون. ومن ثم

فوظيفتها هذه لا تخول لها أي حق عند الطلاق أووفاة الزوج فيما امتلكته الأسرة خلال فترة الزواج، لأنها لم تساهم فيه بأي مجهود، ولأنها استوفت كل حقوقها أثناء الحياة الزوجية، ماعدا حق المتعة ومؤخر الصداق إن وجد. (مدونة الأسرة الجديدة نصت على حق السعاية).

غير أن هذه الحيثيات لا يعتد بها لحرمان الزوجة من هذا الحق لأنها حيثيات نظرية إلى حد بعيد، ومخالفة لما هي عليه الزوجة في الواقع لما تقوم به من أعمال يومية إلى جانب وزجها، سواء داخل البيت أوخارجه، من أجل تدبير حاجيات الأسرة المختلفة والمستمرة، مما يوجب لها الحق فيما تجمع من أموال وممتلكات داخل الأسرة، ويجعل حرمانها منه عند الطلاق أووفاة الزوج، تحت أية ذريعة، ظلما لا يمكن تبريره لا شرعيا ولا أخلاقيا.

هذا الحق كان العمل به جاريا في منطقة سوس، وفي مناطق أخرى من المغرب[18]، قبل صدور مدونة الأحوال الشخصية، واصطلح على تسميته بين ساكنة هذه المنطقة ب «تامازالت» بالأمازيغية، وبالسعاية في الوثائق والعقود المكتوبة بالعربية، ويسمى في مناطق أخرى «بحق الشقا»[19] أوحق الكد، فيما لا تعرف عنه مناطق أخرى شيئا. وهونظام عرفي جرى العمل به لعدة قرون في منطقة سوس خاصة، كما تبين من الوثائق والعقود ذات الصلة، لدرجة أنه يؤخذ بتامازالت على أنها حق شرعي لا عرفي. ومقدارها يتحدد في نصف الممتلكات سواء بالنسبة للمطلقة أوللمتوفي عنها.

ورغم صدور المدونة القاضي بتوحيد التشريع المغربي، وإلغاء العمل بما عداها من أعراف وتشريعات، فقد استمر العمل بهذا العرف في محاكم المنطقة، كما تؤكد ذلك القضايا التي عرضت في الموضوع، والأحكام التي قضت بها ابتدائيا بناء على مقتضياته[20]. ذلك لأنه لا يتعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية، إن لم يكن هوالأكثر استجابة لما تتوخاه من عدالة وإنصاف، وأيضا لأن المدونة قد أقرت العمل فيما لم تشمله نصوصها ب" ما جرى به العمل إلى جانب الرأي الراجح أوالمشهور، على اعتبار أن المقصود بمصطلح"ما جرى به العمل" هوالعرف حسب بعض رجال القضاء، تقول المدونة : «كل ما لم يشمله هذا القانون يرجع فيه إلى الراجح أوالمشهور، أوما جرى به العمل من مذهب الإمام مالك».

18- آفاق تحرير المرأة في الشريعة الإسلامية : ادريس حمادي ص 142.
19- نفس المصدر والصفحة.
20- انظر كتاب : نظام الكد والسعاية، الجزء الأول، إعداد الميلكي الحسين.

غير أن العمل بهذا العرف تراجع كثير في هذه المنطقة أيضا قبل صدور مدونة الأسرة، ربما بسبب انصراف الأجيال اللاحقة من القضاة والمحامين، وخاصة ممن ليسوا من أبناء المنطقة عن العمل بمقتضياته، إلى العمل بمقتضى نصوص المدونة، وذلك بحصر الحقوق المخولة للمطلقة والأرملة فيما يمكن الاستناد فيه إلى هذه النصوص، وإهمال حقها في السعاية، على غرارما يقضي به لهما في باقي مناطق المغرب، فترتب عن ذلك تعميم الحرمان من هذا الحق بناء على فروق مزعومة، اجتماعية وبيولوجية ونفسية، كذرائع لتكريس وصاية الرجل على المرأة، وتبرير حقه في امتلاكها، وامتلاك أموالها. وللمرء أن يتصور ما يمكن أن يطال المرأة في هذه الوضعية من أشكال الظلم والاستبداد، لم لا؟ وحق استبدالها بغيرها بالجنس ثمن مكفول للرجل في أي وقت إذا ما احتجت أواعترضت. من هنا كان مطلب إشراك المرأة في الممتلكات ضمن المطالب التي طلت الفعاليات المهتمة تناضل من أجل إقرارها، بغاية تحرير المرأة مما فرض عليها من هوان وظلم باسم الإسلام، وإعادة تنظيم أسس الأسرة ووظائف كل من الزوجة والزوج داخلها هذا المطلب صاغه مشروع خطة إدماج المرأة في التنمية كما يلي :

«احتراما للعدالة كمبدأ مؤسس للإسلام، واعترافا لتضحيات المرأة طول الحياة الزوجية، على القاضي الذي يعلن الطلاق أن يفصل في تقسيم الممتلكات المحصلة خلال فترة الزواج، وأن يسمح للمرأة المطلقة بنصف هذه الممتلكات التي ساهمت فيا من خلال عملها داخل البيت أوعن طريق عمل مأجور».

وقد نالت المقتضيات التي جاءت بها مدونة الأسرة في هذا المجال استحسان الجميع.

بعض الخلاصات :

يمكن أن نخلص من هذا العرض إلى عدة خلاصات نقتصر على أبرزها فيما يلي :

- من خلال هذه النماذج من قضايا المرأة والأسرة، وفي حدودها، نتبين للمرأة في علاقتها بالرجل داخل الأسرة صورة نجد مصادرها في التصورات والمفاهيم الاجتماعية والثقافية القديمة، كما دأبت الكتابات الدينية والأدبيات الفقهية على تقديمها على أنها نظرة الإسلام للمراة، وهي الصورة التي لم تستطع مدونة الأحوال الشخصية أن تتحرر منها فعكستها بعض نصوصها على أنها قاصرة، عالة على الرجل، ووظيفتها خدمته وإمتاعه وإنجاب أطفاله مقابل الإنفاق عليها ورعايتها، عليها أن تخضع له باستمرار، تحت تهديد إمكانه استبدالها بغيرها، أوالإتيان بغيرها إلى جانبها متى شاء.

- هذه الصورة مخالفة كثيرا لما هي عليها المرأة في الواقع، حيث تنخرط إلى جانب الرجل في ممارسة مختلف الأعمال والوظائف التي تقتضيها موافق الحياة، إن في داخل بيتها أوخرجه، بغاية تدبير حاجيات أسرتها، دونما اكتراث بتشريعات من قبيل تشريعات المدونة، بمعنى أن هذه التشريعات لم تعد تستوعب مقتضيات الواقع المتجدد والمتطور. لذا لا بد من إعادة النظر باستمرار في التشريعات التي تستهدف الأحوال الشخصية وتحسينها. إذا كانت مدونة الأسرة قد خطت خطوات جريئة في اتجاه تحرير المرأة من أشكال الظلم والحيف، فإنه مازالت هناك خطوات ينبغي خطوها في اتجاه ربط القوانين والتشريعات بالواقع الاجتماعي ومتطلباته، وإلا فإن هذا الواقع سيستمر في التطور بصرف النظر عن تلك القوانين التي ستصبح حينئذ عائقا لتطور المجتمع وغريبة عنه.

- تتجه بعض الكتابات منذ عقود إلى اعتبار الأعراف السائدة في المجتمع المغربي مصدرا للحيف ، وتعتبر أنها تنتمي إلى الجاهلية، وتتنافي مع الشريعة الإسلامية. ومن تم فبقدر ما يجب أن يحارب الكفر بقدر ما يجب أن يحارب هذه الأعراف وتلغى. وإن بعض الأعراف التي وقفت عليها ما ورد منها في هذا العرض وما لم يرد، لا تتعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية، إن لم تكن هي الأكثر انسجاما مع هذه المبادئ (تامازالت نموذجا).

- بالاقتصار على النظر إلى العلاقة بين الأسرة والمجتمع من زاوية واحدة فقط، في ارتباط وضعية أي مجتمع، من حيث تقدمه أوتخلفه بوضعية الأسر، من حيث تقدمها أوتخلفها، ولأن وضعية هذه الأخيرة مرتبطة بوضعية المرأة داخلها، فإن وضعية أي مجتمع إذن رهينة بالدور الأساسي الذي تؤديها المراة داخل الأسرة. ومن ثم فإن الأخذ بالتشريعات التي تقدم المرأة وفق الصورة السالفة الذكر، معناه تهميش المرأة وحرمان المجتمع من الخدمات التي يمكن أن يقدمها نصفه الآخر المكون من النساء. وذلك الإصرار من خلال هذه التشريعات على وضع عوائق وعقبات، مؤسسة على اعتبارات وهمية وإيديولوجية عفا عليها الزمن. أليس هذا هوالعامل الأساسي في تخلف مجتمعاتنا؟.

القضاء المغربي في الحكاية الشعبية الأمازيغية

محمد مستاوي، باحث في الأمازيغية

تقديم

إن مجتمعنا المغربي الأمازيغي المنتمي إلى بادية سوس مجتمع مسالم لا يلتجئ إلى العنف إلا مكرها، وينبذ اللصوصية لدرجة أن الفرد يفضل الموت جوعا على أن يسرق متاع الغير، فالمخالفات التي نقل إلينا الرواة أسماء مرتكبيها قديما لانتشار المجاعة، وانعدام الضروريات، تعد على رؤوس الأصابع، فباستنطاقنا للماضي القريب والبعيد، نجد أن العادة جرت كلما تعرض أحد لعملية السطوبأن يجد «ثينفلاس» رؤساء القبيلة ومساعديهم في البحث عن اللص. وما أن يقبض عليه حتى يجتمعوا ليصدروا عليه حكما منفذا بإعادة المسروق فورا، وباستضافة رجال القبيلة كلهم ليومين أوثلاثة، ولوأدى هذا بيع ممتلكاته، وقد يحكم عليه بالنفي من القبيلة لسنوات حماية للمزارعين من «الجرذان» البشرية، وأشير إلى أن الشيوخ المسنين في كل قرية يجدون متعة في التحدث للصغار والكبار عن الجناة، والأحكام الصادرة في حقهم، وعن أسماء «ثنفلاس» الرؤساء ومكان الاجتماع، وكيف تم تطبيق هذه الأحكام على من أكلت ماشيته غلة من غلل الجماعة، أودفعته الحاجة إلى السرقة، وكذا على من لم يحترم القوانين الخاصة بإغرم كخزين للقرية وحصنها الحصين، من ذلك أن لكل قبيلة لوحا يشتمل على قوانين سنها سكان القبيلة وينتخبون بنزاهة من يتولى السهر على تطبيقها، كما هوالشأن مثلا بالنسبة لفرقة تيديلى الواقعة بناحية آيت واوزكيت عمالة وارزازات، حيث يجد الزائر لكل قرية خزينها وقد يطلع"إذا وافقت الجماعة على قانون تسييرها الموجود بقرية تاشديرت، ونفس الشيء بالنسبة لايسافن وآيت باها، آيت عبد الله وغيرهما من النواحي التي لازالت تحتفظ بخزائنها، فاللص يطرد من الخزين نهائيا ويحكم عليه يذبح بقرة أوبقرتين وغرامات مادية أخرى رادعة. ولا نستغرب أن كل أسرة من أسر القرية تضع في حجرتها داخل الخزين الجماعي كل ما تملك، زرعا وزيتا وسمنا وأركانا وعسلا ولوزا وكذا الزرابي والملابس، والحلي، والنقود لمن أراد توفيرها. وإن صار هذا من أخوات كان في العديد من المناطق وتم ترك رصيد هائل

من حكايات ناقدة أحيانا ومنوهة أحيانا أخرى بالأحكام القضائية قديمها وحديثها رمزية وصريحة من ذلك هذه النماذج القليلة التي سأسمعكم إياها بلغتها الأمازيغية وقد أقوم بتعريب مختصر للبعض منها حسب ما يسمح به الوقت.

«لّيغ تورو تسردونت أعلوش»

توروياس تفوناست ءاعلوش ئسوسمنت باهرا ءارت تاوي تمغارت نّس ءار دار ئنّاس تسنكيت ءار ئسوموم ءارد يجاون. ءاراس تامس ئلامن د - تزكموت د- ئميك ن- تفيراس-.ءارت كسان ليغ ئمقور ءارتيد تطاي ءايتكس، يان واس ئضتيد بابنّس، سن ئزرا ءوعلوش تاسردونت تزري غ ئمي - ن تكمي تزوكيس س - تيزلا.

تاسردونت تكا تين يان ءونمغور موئكّوت وييدانس ئتياوسان دار ئفكان ن تمازيرت ويد ءولاتيد.

ءار تازيل تسردونت ئطفورت ءوعلوش س تيزلا ئطفورت باب نس ءايلّيخت ئغى ئكوزدئيس ءونمغور ئنا ئ تسردونت نّس ووش. تبيد يساول س باب ن ءوعلوش ئنّاياس ماخ ءاد تغيت ءاعلوش ئنوييوس ن - تسردونت ئنو، ءاواد ئكان ءاوادئنّان، راءاداك سكرغ راءاداك نّيغ ئد يس ي ؤرتسنت.

ئنّاياس : ييوس ن تفوناست ئنوء ايكا، تاسردونت ءورأتارو ءاعلوش. ئنّاياس ءونمغور: غاساد راد تيسانت ئسار تارو ءاعلّوش ئكس است ئسودو تاسردونت ئزوكيس ءوعلوش ءايلّيغ ئلكم تيكمي ن- ءونمغور ئشكشم ت.

ئدّا باب ن وعلوش والي ميت تورو تفوناست ئصرض اس س دار بولفرا (القاضي) ئنّاياس: أسيدي بولفرا ئفوغد وعلوش ئينوخ تكمّي ئزوغ تسردونت ن ونمغور فلان لي ئتياوسان، ليخ تيد غيغ ئكس ييت ءونمغور فلان ئنايي: توروت تسردونت نّس، ئكس ييت ياويت. ليغد ئفّوغ باب ن - ءوعلوش غ دار بولفرا يكشم دارس ءونغمور بوتسردونت. ئصافض اسن بولفرا تانفولت ئلاكيس واسف ن تّيزي لّيس ران ءاشكين س تكمّي ن لفرا.

ليغ ن بيدن غ منيد ن بولفرا يساول بوتفوناست ييني: اعلوش وينوءايكا تورو ييت تفوناست ئنوءارت تسنكاي ايلّيغ ئمقور ئفوغد ئزوغ تسردونت ن ونمغور ئنا تورو ت تسردونت نّس.

يودر - بولفرا ئوالن يا لتنت ئسماقل غ والي ور ئطافن والوءابلا اعلّوش د ئنّاس تافوناست ئسماقل غ- ءونمغور مقورن لي ئتياواسان بيلي دارس وييدا ئتكوتن، ئسماقل كيس بوتسردونت، ئساول بولفرا ئنا :

ءاعلوش ئكاييوس ن تسردونت ءورئكي ييويس ن تفوناست نك، ادور تساولت، فيس فوغ. ئفوغد بوتفوناست اريا لاس ءوكنس تجدر تاسانس د وول نّس.

نناس ئمزلاض زوند نتا: اسى تاموكريست نك س -تكمّي ن - لفرا مقورن ئلاكيس يان بولفرا نان ءورئلّي بلا اغاراس اغاراس. ئدوبوتفوناست ئلكم ن بولفرا مقورن ئيسمومى فلاس ءايليغ ار اسد طارن ئمطاون، ئنّاياس : ها ما يلاّن ها مايلاّن ابولفرا.

تافوناست نيوتورواعلّوش ئفوغد ئزوخ تسردونت ن ونمغور لي ئنان تورووت تسردونت نّس. بولفرا ءامزواروئنا ئغزان بوتسردونت ئفك اس اعلّوش نيوئنايي فوغ؛ اسيغد دارك تاموكريست نيوءايا نمغور ن- ئد بولفرا ءاكيس تيسفيوت س - ئسوينكيمن ن- ءوغاراس ن - لفرا.

ئنّا بولفرا ئ ونمغور بوتسردونت ماس تنيت ءا بوتسردونت ئ بوتفوناست؟ ئنّاياس بوتسردونت :

ءاعلوش تورووت تسردونت نيو، ئنات بولفرا ءامزوارو؛ ريغ ءولا كيين ءات تينيت تارات ءايلي س ئنا يولفرا ءامزوارو. اعلوش تورووث تسرودنت ن ومنغور ن تمازيرت ؤورئكي ييوس ن تفوناست ن ومزلوض.

ئناياس بولفرا :

ءور زضارغ غيلاد ءاد فروغ كراتون.

ئنّاياس ونمغور بوتسردونت: ماخ ءايا نمغور بولفرا؟

ئنّاياس بولفرا :

مقار ن داري تكيت مناوت تكليتين تملت يي ما تكيت د - مادارك ئلاّن ور ءوفيغ اد فروغ غاساد تاموكريست نون.

ماخ ابولفرا؟

اشكولان كيكي ئدامن «الحيض» لي تيلينين غ - تمغارين.

أنمغور بوتسردونت :

ماناگ اد تيلين ئدامن لي تيلنين غ - تمغارين غ- وركاز ءايا نمغور بولفرا؟

ءانمغور بولفرا :

ليغ توروتسردونت نك ءاعلّوش ن ءوركازاد لي تحكرت تيريت ءاتسمدت اعلّوش نّس ئ يعلاّش نّك ي ئسردان نّك د ئدريمن نّك فوّغ فكاس اعلّوش نّس غيك غيك.

ئفّوغد ئفكاس ءاعلّوش تموكورت يد تفوناست ماس.

ءارن نتاكز غ ما ساغ تاكا تومييت ءاد تيفاوت ف سين واناون ن يد بولفرا ءامزوارويونف ئوغاراس نكضوكيس ماس ئغى تمسنت ن وفوس تيكي......... تيسنت.

ويسّين بولفرا لّي ئكان غيكلي س ئرا وزمز ءات ئيگ، نوكزن دارس ءاسوينكم ئدران ليس بيوي بوتسردونت يا وتيد ءايليغ ئفسي تاموكريست س ءوفوس نّس د ئمي نّس ئحكم ف ئخف ّنس. ءاركاز ءورا كيس تيلين ئدامن تاسردونت ءوارتاروءاعلّوش. ءارن نتاكز مامنك ءاس تسغالن ئمازيغن ئسوينكيمن كنانين د ويد وغدنين فلنتن يد غ وومييين ،ارنت ئتيني كرا ئ كرا ارد ءافين ئسوينكمن اد ماتن ئسمونن.

«تّاياك نانا اسيدي هان ئزّيمز ئرزا اقلّوش»

مصاراضن سين س دار بولفرا. ليغ اسند ءوزن تيفرت، ئدويان كيتسن س تكمّي ن - بولفرا ئصدوقرئكشم ئسرس اس اقلّوش ئتكورن س توديت ئنّاياس : اسيدي بولفرا ريغ ءايگ لفرا وينوءاورثگ وين والي بيد ئصرضن.

ئنّاياس بولفرا : ءازكّاتاشكدت ن س ءوحشوش ن - بولفراغ سوق اد تسّفلدت ئخت ءوسين وامان، ودي اد نك ئفولكي باهرا.

يوري بووقلوش س تكمّي نّس

ليغ ئفّووزمز ئدّوبولفرا س سّوق ءايفرومدّن، لّيغ يلكم ئصدوقرن والّي ئصرضن ي بووقلّوش ن وودي ئزوورن ئزيمّر باهرا ئجّين وتن واسيكون نّس تيزكونا.

توكاد سرس تمغارت ن بولفرا

ئنّاياس كيغ والي ئصرضن ئ والين ئكّان نضكام دار بولفرا

ريغ ءان تشكشمت ئزيمّر اد. تناياس ئداس -سوق ءايفرومدن تشكشم ئريمر تازن ءاخمّاس س سّوق.

ئدّا ئنّان ئ بولفراغ ءومزوغ: تناياك نانّا اسيدي هان ئزيمّر ئرزا اقلّوش.

ئنّاياس : ئنّاس ءولا نيكّي راد رزغ اقلّوش.

ءارتينين ميدن اوال اد ليغ ن نتاكز ماسد ئدبوئصراض اد ور ئتادجان بولفرا ءايك ءاغارس.

يان بيوي اس اقلوش ن توديت ويسين بيوي اس ئزيمر بووا سكيون ئرز ءاقلوش.

ئدبوئشنوبوشن ءاد شكركشن تادلاد ن ئسوينكيمن ن ميدن ان كيس ءافين ما ساسن ئحرا اد اكّان تيسنت ن وفوس.

وانّا دارور ما ياكّا وردارس ازرف اراس تاوين ءايدانس.

تناياك نانّا ءاسيدي هان ئزيمّر ئرزا ءاقلّوش

مقار كان ئسوينكيمن اد ئقبورن ءاركيسن نتاكز تاموسني ن ميدن

قالت لك لالا ياسيدي إن الكبش كسر الجرة

ذكّرنا هذا المثل بحكاية شعبية خلاصة مضمونها أن متقاضيا ذهب إلى منزل القاضي في البادية حاملا آنية خزفية مملوءة بما جمعه من سمن بقرته وطلب منه أن يحكم لصالحه في قضية ضد خصمه. وافق القاضي تقول الحكاية، وفور ذهابه للجلسة في خيمة داخل سوق القبيلة جاء الخصم الثاني إلى منزل القاضي نفسه يتبعه خروف سمين وما أن أخبر الزوجة بقضيته واسم خصمه حتى أرسلت الخادم ليخبر سيده بان كبشا سمينا قد كسر الآنية الخزفية ءاقلوش، وأهدر ما بداخلها من سمن في التراب.

فهم القاضي ما تقول الحكاية، وحكم ضد الآنية الخزفية ءاقلّوش لأن الكبش كسرها وأهرق سمنها.

يقول المثل الحكاية للتعبير على أن المتقاضين يتحمّلون مسؤولية انحراف القضاء.

ئلا وارا نس دار تهرويت

نّان ويلّي زرينين

ءارئطزي ووشن د تهرويت ف يان ئكر ينين ئ ويا غوغ طالب علي لّي ئكان بولفرا اداس نت ئبضو

غ ئسي زوار ا تفرك تهرويت ئس توتي تسغارت ن ووشّن تينس؛طزات ي ووشن يات ي تهرويت.

ليغ تسقسا ءابا غوغ طالب علي ماخ ءادور تمساسوا تاسغارت نّس د تين ووشّن؟

ئنّاياس : ئلاّ وارّا نس دار ووشّن، كمّين وردارم ئلّي.

تنّا تهرويت ئ بولفرا ادج تيطيط ءارد ءاويغ تيفاوت نيوولا نكّين. ئنّاياس بولفرا زايد ءاويد تيفاوت نّم تدّوءارتضصتّا.

تدّوتهرويت تسودوتاغيولت نّس تكاس اشواري تازل تازلد تووريد تنّا ئ بولفرا هان تيفاوت نيوغ وشواري.

يوكان بولفرا طالب علي ءاشواري يورّيد ئنّا ئ ووشّن: تلاّ تيفاوت نّس دار تهرويت نرا اد نالس تيطيط.

ءارداغ ياكا بولفرا طزات توال ئ تهرويت ئفك يات ئ ووشّن.

ءارديد س ئطزى ووشّن ئدوس، وشواري ءايزر تيفاوت ن تهرويت.

ئرور بولفرا طالب علي.........

ليغن ئلكم ووشّن ءاشواري ئنضر د كيس ووزكاي يازل فلاّس

ءارتكان تالاتين. ءارئتّيني ووشّن ئغزان بولفرا ئلاّ وارّا نس دار تهرويت.

ءارتينين اوال اد فاد ءان كيس ناكز ماس ئنمغورن ن ئدريمن د ئنمغورن لين والنين ورار تادجان بولفرا ءايفرومدن س وزرف..

لدى النعجة عقدها وحجتها

ذكرنا هذا المثل بحكاية شعبية خلاصة مضمونها أن ذئبا ونعجة تنازعا على فدادين مشتركة بينهما وطلبا من الثعلب كقاض أن يتولى عملية القسمة ومنذ البداية ظهر للنعجة أن حصة الذئب تفوق حصتها بكثير.. لما استفسرت النعجة القاضي عن السبب أخبرها بأنها لا تتوفر على حجة كحجة الذئب. فطنت وطلبت منه التوقف إلى أن تأتي (بتيفاوت) بعقدها كحجة، وبسرعة عادت راكبة دابتها وفي هرم الشواري حجتها. ما أن أطلع عليها الثعلب القاضي، تقول الحكاية حتى صير حصة النعجة تسعة أعشار وللذئب الباقي.

لما احتج الذئب أخبره الثعلب القاضي بأن للنعجة حجتها داخل «الشواري» فر الثعلب وذهب الذئب ليطلع على الحجة وما أن اقترب حتى قفز السلوقي من مخبئه مطاردا إياه، وفر الذئب مرددا: يلا وارا نس دار تهرويت. (للنعجة حجتها).

والحكاية تعبير على أن الجانب القوي كثيرا ما يكون سببا مباشرا في التطبيق العكسي للقانون وفي الحيلولة دون قيام القاضي بمسؤوليته وهذا طبعا يدخل في إطار المطالبة باستقلال القضاء بقطع النظر عن الوسيلة وعن نوعية الصياغة.

فالقضاء يعاني منذ القدم من الضغط من طرف الأقوياء، على حساب حقوق الضعفاء.

تيا كاراس تعلّوشت تسمومي ف بولفرا

يات تمغارت تيا كاراس تعلّوشت غ - يان ءوزمـزلّيغ لان ئنفـلاس تدوتسمومى ف يان كيسن تيني اس. ايانفلوس يات تعلّوشت ءاد داري ءاكرن بيت غييض.

ئنّاياس : ماني غ تزدغت؟

تمل اس تازد غت نّس ئزمّيـمت، ئنّاياس : زايد س تكمي نّم ءاردام ناف تاعلّوشت نّم تدا تكوت ءوغاراس ي- تكمّي نّس

ءاسف ياضن يدوءايلّيغ يلكم لموضع، يافن طالب ئنّااس: ئس يي تسّنت؟

ئنّاياس : ياه ءايا نفلوس بولفرا.

ئنّاياس : ئغ فـوغ وانّا نيغ ويناد زوارنين تاشكتن صـبـاح تينيت يي تين بـلا تتيت اسنت.

نيغاك ءاشكن ئناسن ئسموقل غ - تكجدا ن لمقصورت ئنّا ئرا وزمز اد اسوسنت ان ئلينت طيياض.

ئفوغد ئنين ءايت ئتغميسن، ئسودو ئدّو، كشمن ن كراض.

نّاناس : مان ئكا بولفرا غيد. ئنّاياسن: ئنّا راد سنفلن تيكجدا ن لمقصورت.

ليد ازكا ئدّوس دار بولفرا ئفكاس ن تيسماوين ن ويلن دارس ئزوارن.

يازند ئسن ءونفلوس بولفرا.

ليغن ءوشكان ئنّاياسن : ءاور نسوكّت ءاوال ءاد تاويم تاعلّوشت ن لال نّس،

ئغ ت تز تزام تاويمد ءاتيگ نّس نيغ سـرون كيغ لا سـواق ءاكن زرين ويلي ءورسنين ئس تكام ئغرضاين تاكرنين.

ئقنتن ين غ بويكردان

لّيغ نفوواسف ئضيتتد نّاناس :

نكنى ءاست يوكرن. دون ءاوينيد تـاعلّوشت ئ لال نّس ئغيـتن ءايورغ بوئكردان فكن لحيز....

ءارن نتـاكـزغ ءوسـوينكم اد ن توسنا ن مـيـدن مـاس لان ئد بولفـرا فـسـينين تيمكرسين س وسوينكم ئدران ءاشكوكان منيد ن تووري نسن تيريتن ئرينت.

تامغارت مي تتياكار تعلّوشت

سرقت اللصوص عجلتها واشتكت إلى القاضي انفلوس.

ركب ورفيقه بغلتيهما إلى أن وصلا القرية التي سرقت فيها العجلة دخلا المسجد واتصلا بفقيه الكتاب وعرفاه بهويتهما طالبا منه أن يلتحق بهما لإشعارهما بمن سيدخل عنده ليسأله عن سبب الزيارة التي أمراه بأن يقول للسائل أوللسائلين أن الزيارة تستهدف إصلاح المسجد.

نفذ الفقيه الأوامر وتم استدعاء الثلاثة المستفسرين الأوائل واعترفوا بالسرقة وأعادوا المسروق مع السجن والغرامة.

فقط تظهر الحكاية كيف كان أذكياء ئنفلاس قضاة القبيلة يجتهدون للوصول إلى الحقيقة.

ئشا تيغراد ن ومكسا، يصرض اس ومكسا

ارئكسا ومكسا منّاوئسكاسن ئضيت بووولّي وراس ئفكا تيغراد نس. ئصرض اس ومكسا س دار بولفرا. ئنّا بولفرا ئ بوولّي، اردارك ئكسا غاد منّاوئسكّاسن وراس تفريت. ئنّاومكسا : تاكانت اغ يي ن ئسرس نيكى د وولّي د ئيضان ءاريي ن ئتّازن كران تيرام دروسنين.

ئنّاياس بووولي: ئسكاركس ءاسيدي بولفرا

ئسكرديس بولفرا ءان نموقورن ءازكا س كراض.

دّون ليغين لكمن تاكانت لّيغ تلا تكرورت ن ويلي، زراند ئيضان ءامكسا لّي تّين يكّان ءارئكسّا عولّي ءاراسن ياكّا ءادشن ءاكيند ئيضان لوحنن تيضارين ف تغراض ن عومكسا ءاراس سمرويحن. ئنّاياس بولفرا ماغ سّن ئيضان ءادنك ءامكساياد. ياد ئخف ئنّاياس سور في ابولفرا. تغازانت ئفرا بووولّي ئومكسا تفك لحيز ئدوس تكمّي ن تيلاّس ن ئكردان.

أكل أجرة الراعي ودعاه إلى القاضي

الحكاية باختصار :

بعد سنوات من الرعي مفتربا في الغاب هووالقطيع والكلاب يتوصل بما يسد به الرمق من المواد الغذائية إلى أن تم الاستغناء عنه من طرف رب القطيع

دعاه الراعي عند القاضي ليتنكر له رب القطيع. ضرب القاضي موعد الزيارة للغاب والقطيع وما أن وصلت الجماعة إلى حيث القطيع حتى هرعت الكلاب وارتمت على الراعي مبصبصة معلقة به مبدية شوقا منقطع النظير إليه وكادت تطرح أسئلة :

أين كنت؟ لم تركتنا؟

سأل القاضي رب القطيع من أين تعرّفت كلابك على هذا الراعي الذي تدعي أنك لا تعرفه؟

خجل من حاول تضليل العدالة واعترف ونال عقابه بعدما أدى ما عليه من دين للراعي

الحكاية طبعا تبرز عينة من القضاة الذين يجتهدون تساعدهم التجربة والإخلاص للمهنة غايتهم إحقاق الحق وإزهاق الباطل.

والحكاية طبعا يظهر تعبيرها مدى خصب الخيال الشعبي الأمازيغي مصدر هذه الحكاية وتلك.

اوس يي اد اسيغ اسكر س اد ن واكال

تدا يات تمغارت تغز كيكان د واوكال غ ئكر لي تين ئكّان ئكا وينّس ليغ تات ور ئفكي بولفرا ئ يان غ ئنفلاس ن تمازيرت لي دار ايدا د ئدريمن كوتنين..

ليغ تغزاكال تيكتور يان وسكرس مقورن خ تامان وغاراس

توت ا خامواست ور ييسان يان.

تسّن ماس ئزراي بولفرا لي اس ئكسن ئكر يا رات ئ ونفلوس. تسكّوس، تلكم تيزي لّي ئزراي بولفرا. تزرا ت ين ئكّاد اغاراس.

ليخ ت يد ئلكم تتكر تيني اس :

اريا ايا ركاز ال اسكر س اد ن واكال تكت يد ف وغروض اد ت اويغ س تكمّي.

ئما غ د يدس بولفرا ات ئسندودي ورت ئسندودي، ئتّاياس :

ئزضاي باهرا واكال اد اتا مغارت.

ور زضارغ ات سندوديغ ورتزصارت ءات تاسيت.

تاسي تمغارت لّي ف وودم نّس تيني اس :

توسيت ا ك ا بولفـرا تيـسـير يتين ا د واكـال نسنت ف ومكرض ئك ورتزضـارت ءاتاسيت تاسكر ت اد؟

ماسراد تينيت ئ باب ئنو؟

ئنّاياس تغزانت.

ير رزا يگ اس واوال ان مي ئسلا، ئفرك ئ تز قورت ان اس تمدى تمغارت تغيت س يس

ليغ يورى س تكمي ن لفرا يارا تيسيريتين تمغارت لي موكانت تينس.

ساعدني أيها الرجل لحمل هذا الكيس من التراب على ظهري

يحكى أن قاضيا فوت فدادين تملكها امرأة لصالح أحد أغنياء المنطقة مما جعلها تلتجيء إلى حيلة لتنبيه القاضي إلى خطئه.

حفرت تربة حمراء جانب الطريق وملأت كيسا كبيرا وجلست عليه منتظرة مرور القاضي الذي اعتاد أن يمر هناك في وقت معين. غطت وجهها كي لا يعرفها؛ وما إن وصل حتى وقفت طالبة منه أن يساعدها على حمل حمولة التراب الثقيلة جدا لوضعها على ظهرها. حاول القاضي "تقول الحكاية" ولم يحركها قيد أنملة ليخبرها بأن الحمولة جد ثقيلة. أزالت اللثام على وجهها منقضة صارخة قائلة ألم تحمل على رقبتك أيها القاضي فداديني كلها بتربتها وأحجارها وصخورها. بم ستجيب خالقك. تألم القاضي وأعاد الحكم إلى حيث يجب أن يكون.

ئس دارم ماد تزايادت اتا فقيرت؟

وهوي...

تمرز تمغارت ن ودرار ي تاياض، تسكرا كضى غ ئخف نّس

فين د يدامن حاولنين غ واكال.

تصرضاس. ئسكر ؤوركاز نّس ءامنيعر، تسكر تالي اس ئمرزن

واياض اشكووورداس اركاز.

نّاناس : ئغ ور تفكيت تيسنت ن وفوس ي بولفرا راكم شكشمن س بويكردان

تزنز تافوناست، تگ اتيك نّس غ ءوشليق.

نّاناس وييـاض فكتن ي بولفـرا س وفـوس نّم ئخـتـن تفكيت ي كـران يـان راتن ئگ غ وفراب نّس.

تكشم س دار بولفرا تقك اس تيسنت ن وفوس ونشك لى س اس نّان
لّيغ ساولن ئمنعارن س تا عرابت، وركيس تسن والو.

ئتّاس بولفرا س تمازيغت :

ئس دارم مادتزايادت اتافقيرت. تنّاياس :

وهوي اسيدي ءايلي داري فكيخ است ئضكام ورسول داري ماس تسودوغ ئغ ريغ اد وورّيغ س تكمي نو.

ارضصان مدّن لّي سكوسنين غ لكدّام ن بولفرا، ئنّا :

(رفعت الجلسة). زون كيس ئسمون نس.

ئفوغ غ يمي مزيين ليغد ئكشم.

تافضا حت اد بيوتّيد ورتسن ما يكان ئس دارم ماد تزايادت؟

تغال ئس اس ئنّا اد تزايدت تيسنت ن وفوس......

ورنسن ماست سول ئفرا بولفرا.

ءاسوينكم اد ارن كيس نتاكز ماس ئرا وزمز ايساول بولفرا غ تكمي ن لفرا س تمازيغت اد ئسان وينا مصيرضين ماس ئتيني.

واش عندك ما تزيدي يامسنة؟

خلاصة الحكاية :

مضمونها أن امرأة أحدثت شرخا في رأس امرأة أخرى بقريتها دعتها إلى المحكمة ونصبت كل واحدة محاميا لها المتضررة من طرف زوجها والمعتدية أرملة نصحها السماسرة ببيع بقرتها والذهاب بثمنها إلى الذي سينظر في قضيتها. باعت البقرة وذهبت بثمنها يدا في يد في الجلسة الأخيرة بعد المرافعات سألها القاضي :

إس دارم ماد تزيادت؟

واش عندك ما تزيدي؟

كان جوابها : ايلي داري فكيغ اكت ئضكام.

لا، ما لدي منحته لك بالأمس وليس لدي ولوثمن تذكرة العودة إلى من حيث أتيت.

ضجت القاعة ضحكا وأعلن القاضي عن رفع الجلسة. وخرج من الباب الذي دخل منه وبدون تعليق.

طبعا هذا يؤكد أن من العدالة التحدث للمتقاضين باللغة التي يفهمونها.

عرف توزيع الحصص المائية : إميضر نموذجا

محمد بن يد ير، باحث في الأمازيغية

«Divine lucidité, roche transparente, eau universelle... Comment ne pas vénerer cet essenciel de toute vie! Combien peu cependant que la vie n'est guère que l'eau organisée». *Paul VALERY* : «Louanges de l'eau».

مقدمة :

ينعكس تعدد المعطيات الثقافية وأساليب التنظيم الاجتماعي في مجموعة من الأعراف، إذ أن مختلف مكونات البيئة تتصور بوعي أوبدون وعي تحت زاوية ميثولوجية من طرف المجتمعات القروية : فالأرض تعتبرمثابة إله أنثى والسماء بمثابة إله ذكر والنبات يغرس جذوره في الأرض ويخرج أزهاره إلى السماء. أما الماء فهومصدر للحياة [1]. فقد شكل تدجين الحيوانات المفترسة وحراسة قوتها وإنتاجها واستخدام الزراعة البورية البدايات الأولى لحضارة المياه[2]. وبعد ذلك بقليل ظهر نظام السقي «Le système d'irrigation » مع استخدام أساليب التحكم في المياه التي تختلف بتنوع المياه، وكمثال على ذلك تقنية الحواجز المائية الصغيرة «ouggoug»، وأغرور «oughrour» والري عن طريق الساقية أوالخطارة. فباستعمال الماء أنتجت الأرض منتوجات متعددة، وبمساعدة الماء كذلك خلق الصنف البشري.

وعليه، فتوزيع الماء وتنظيم استغلاله يطرح في الواقع كل الإشكالات المتعلقة بسلطات الإنسان على الطبيعة، فمنذ قدم العصور والماء هوالعنصر الأساسي في حياة

1- P. GENY, P.AECHTER et A. YACHENOVSKY : Environnement et développement rural. Editions Frison-ROCHE. Paris. 1992. P 44.

2- Robert AMBROGI : Seule l'eau est éternelle... aprés Dieu. 4 copyrights c. Editions ONEP MAROC. 2 ème édition 1997. PP : 7, 112, 113, 116.

الإنسان، فعلى مشارف نقط المياه تجتمع القبائل، وعلى مقربة الآبار أومسيل المياه تتكون المداشر، وعلى ضفاف الأنهار تتطور الأحياء السكنية، بمعنى أن المجتمع عاش بجانب الماء بقواعد أدب السلوك وآلهته ورجالالته في الدين، وبورجوازييه... وكل ما يشكل حضارة المياه[3].

كما شكل ظهور الماء عاملا أوليا لإعداد التراب، والحياة الاجتماعية وتأسيس الاتفاق والتفاهم لتقسيم الملكية والموارد الطبيعية وقبل ذلك اعتبر الإنسان دائما الماء ضرورة اقتصادية واجتماعية.

وأهم ما ساعد على ظهور حضارة الماء كذلك، طابع التضاريس، فلولا قلة المياه لما انكب الإنسان على تنظيمه وتوزيعه. وهذا ما يلاحظ في إميضر كنموذج لبحثنا هذا، فرغم الفرشات المائية التي تعج بها المنطقة، لكون موقعها بجانب الجبال خاصة الأطلس الكبير، فإن جغرافية المنطقة يطغى عليها أساسا طابع التضرس ويسودها المناخ القاري الذي يتميز بالحرارة والجفاف صيفا والبرودة والرطوبة والجفاف شتاءا. وبما أن للماء أهمية لا غنى عنها، إذ يعتبر في الأصل مصدر حياة الإنسان وباقي الكائنات، إضافة إلى أنه سبب من أسباب نشوء الحضارات الإنسانية بصفة عامة فكل مساس أو مخالفة أو تعسف في استعمال حقوق المياه سيكون بدون منازع تحت طائلة تغريم أوعلى الأقل توبيخ من طرف المجتمع.

فهذه الاعتبارات والعوامل سوف تجعل من سكان المنطقة الجنوبية عموما وسكان بلدة إميضر خصوصا يكتسبون حنكة وتجربة في ميدان الري تعود إلى قرون من الزمن، وفي وضع قواعد عرفية لتنظيم الماء تعارف عليها سكان القبيلة حماية للملكية العقارية التي يشكل الأرض والماء إحدى أقطابها الأساسية.

والجدير بالملاحظة- عندما نفحص القوانين العرفية- أن ثمة معطى جوهريا تتبئ له رؤى تصورات آيت عطا بصفة عامة، وسكان منطقة إميضر بصفة خاصة، وهومعطى علاقة الأرض بالماء[4]. إن هذا المعطى ليس فقط مصدرا هاما للتعرف على الحياة السياسية والسوسيواقتصادية لمجتمع ما، بل هوكذلك مصدرا لملامسة واستكناه الأنظمة العقارية والقانونية والعرفية للمجتمع ذاته.

3- op.cit, P. 115.

4- استيتوعبد الله : مقاربة انتروبولوجية تاريخية للمنظومة العقارية الأمازيغية : قبائل ايت عطا نموذجا. مجلة وجهة نظر : مطبعة النجاح الجديدة 2002 ع، ص. 56.

وتستهدف هذه الدراسة تسليط الضوء على موقع العرف في توزيع المياه (المطلب الثاني) لما له من ثقل في بنية الملكية العقارية (المطلب الأول) التي انبثقت عنها الكثير من القوانين العرفية لتجاوزالنزاعات المتعلقة بالملكية العقارية وحقوق المياه، وتحقيقا لمبادئ العدل والإنصاف. وسيتم ذلك بناءا على معطيات ميدانية وكتابات فقهية، مع عدم إغفال المقارنة بين مواقف المشرع المغربي وردود العمل القضائي في هذا الميدان مما يجعل الدراسة مقاربة سوسيوقانونية.

المطلب الاول : بنية الملكية العقارية :

أولا : تتقسم الملكية العقارية لقبائل آيت عطا إلى صنفين أساسين :

- الصنف الأول : الملكية الجماعية، وهي ملكية لم تخضع للتقسيم وتتكون من الأراضي البورية أوالمشكلة للمجال الرعوي، وتعتبرملكا للكنفدرالية.

- الصنف الثاني : الملكية الفردية، وهي ناتجة عن عطايا مباشرة أواقتسام أراضي معينة.

1- الملكية الجماعية :

الملكية الجماعية عبارة عن أراض مشتركة بين القبائل لم يخضعوها للتقسيم، وتتصرف فيها القبيلة حسب عرفها المتداول، وقد ولدتها أصلا ضرورة تنظيم العلاقات بين الأفراد فيما بينهم، فهذه العلاقات أضحت في ذلك الوقت تندثر لدى هاته الساكنة المتعددة. ويقصد دوسافاس «De Savasse» هنا ساكنة كنفدرالية آيت عطا مما أجبرهم على وضع الاتفاقيات القائمة على قانونهم العام والخاص أي العرف : «izerf»[5].

أما عن أصل الملكية الجماعية فيرجع الى ما قبل الاسلام، ويعزى ذلك إلى الطابع القبلي للبنية الاجتماعية لشمال إفريقيا. فالحتمية الطبيعية لهذه البنية هي الملكية الجماعية غير الفردية، فكلما اتجهنا إلى الماضي، نلاحظ وجود الملكية القبلية حتى قبل الإسلام[6].

وقد حاول جانب من الفقه ربط هذا النوع من الملكية بالأراضي الموات مصدرها الفقه الإسلامي، وهذا الرأي يتعارض كما أسلفنا مع البنية العشائرية والقبلية لشمال

5- De MONTS De Savasse : Le régime foncier chez les Ait Atta du Sahara, C. H. E. A. M. n° :1. 815. PP : 11, 17.

6- Stéphane Gsell : Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, tome 5, P : 204. Paul DECROUX : Droit foncier marocain, Editions la Porte, Imp. Al Maarif Al Jadida. Rabat, n° : 736, P : 463.

افريقيا عموما، والمجتمع المغربي بوجه خاص. إلى جانب أن القول بكون أراضي الجموع أراض موات سيؤدي إلى نتيجة مخالفة تماما لطبيعة هذه الأملاك، إذ ستؤول إلى ملكية فردية وخاصة، علما أن من أحيا أرضا ميتة فهي له كما هووارد في مبادئ الفقه الإسلامي. والملكية الفردية كما هومعلوم خاضعة للقسمة والحجز والتقادم، وهذا ما يستحيل تصوره في طبيعة أراضي الجموع[7]، سيما أن من المبادئ القانونية المطبقة على الأراضي الجماعية أوأراضي الجموع والتي أكد عليها القضاء والفقه: عدم القابلية للتفويت أوالحجز وتستعصي على التقادم.

وما يعضد استقلال مفهوم الملكية السائدة في المجتمع المغربي عن الملكية الشائعة «propriété indivise» المتعارف عليها في الفقه الإسلامي، كون العرف هوالذي خلق في كل المجالات النموذج الجديد للامتلاك، وقد تم تجاهله من طرف الكتاب الذين ينفرون إلى حد من تناول كل ما يتعلق بالعرف ويخالف القانون (التشريع). قبل التشريع بهذه الملكية حيث اعتبرها كشكل للملكية الشائعة كما قبلها المخزن، في الوقت الذي يرجع أصلها بدون ريب إلى زمان قديم وتكوين المجموعات الإنسانية، والمجتمعات الأبوية التي أصبحت تدريجيا منقسمة[8]. فإذا كان كل واحد من الشركاء يعرف حقه ونصيبه في الملكيةالشائعة، فإن الأراضي الجماعية بخلاف ذلك تعتبرأراضي قروية مملوكة بصفة جماعية لجماعات قبلية أوفخذات أودواوير، ولايمكن تعيين حقوق كل واحد من أفراد هذه الجماعات[9]. فعلى سبيل المثال يعرف كل خمس نصيبه من الأراضي الخصبة والمراعي الغنية في صاغرووالمسماة(agdal) ، ويعمل قضاة محكمة إغرم أمزدار «tafraout n'igherm amazdar» على مطابقتها على حقوقهم على الأراضي المسقية بالخطارات. أما الباقي من الأراضي فهي أراضي جماعية للكنفدرالية[10] بمعنى أنها غير فردية ولم تكن موضوع أي تقسيم أوتوزيع تحدد بمقتضاه أنصبة وحقوق كل خمس... وبالتالي كل الأفراد . فلا يحق لأي عضوأوأية جماعة أن تستحوذ على جزء من الأراضي الجماعية، فلا توجد أية قاعدة أوبند لا يحدد استعمال الانتجاع أوالترحال في الأراضي التي تعتبر جماعية.

ولا يختلف أكدال «agdal» أو أودال «aoudal» كملكية مشتركة بين القبيلة عن الملكية الجماعية التي أشرنا إليها أعلاه، لأن الفيصل بينهما يتجسد في أن الأولى

7- عبد الكريم الطالب : العرف في «القانون المدني» المغربي، التأصيل النظري والواقع العرفي، أطروحة لنيل الدكتوراه في القانون الخاص 2000 كلية الحقوق، مراكش. ص : 82.

8- A. Guillaume : La propriété collective au Maroc, Edit. La Porte, Rabat 1960. P : 14 et 18.

9- Decroux : op. cit P : 463.

10- De Savasse : op. Cit, p. 15.

ناتجة عن تقسيم بين الأخماس المشكلة لكنفدرالية آيت عطا، وكل خمس بأكداله. ونعتبرها وجه آخر للملكية الجماعية لأنها تستغل جماعيا من طرف أفراد القبيلة. فلكل أكدال قانونه الأساسي العام وبنوده الخاصة، وتعرف الحدود من طرف الجميع خاصة من طرف المجموعات الأخرى للكنفدرالية. فلحماية العشب تحدد " الجماعات " غالبا آجال فتح وغلق مراعي أكدال.

فحسب العرف لايمكن الاشتراك في جزء من أكدال بل في مجموعه. وللقبيلة الحق أن تبيع كلا أوجزءا من أكدال إلى قبيلة أخرى إذا كانت «لجماعت» متراضية ومتفقة، وقد أكد (De Savasse) أن مجموعة من إكدالن تم انتقالها من يد الى يد؛ فعلى سبيل المثال في سنة 1936 ونتيجة لتسوية بين «آيت ولال» وإحنصالن كمجموعة خارجة عن آيت عطا وأداء اليمين من طرف هؤلاء الأخيرين، أصبح «أكداال نايت ولال» بدون منازع ملكية لإحنصالن[11].

2- الملكية الفردية :

حسب (De Savasse) يوجد الملك لدى آيت عطا وهوملكية الفرد أوالعائلة، وتدعى «harr-mal» أي الملكية الخالصة، وهي نتاج تقسيم متتابع بين أخماس الكنفدرالية، القبائل، العشائر ثم العائلات عن طريق نظام تاكّورت taggourt. أما مهمة التقسيم فتناط إلى خبراء أجانب ضمانا للنزاهة. ويتم الاعتماد على مجموعة من المعايير من بينها المساحة، طبيعة الأراضي، ووضعيتها بالمقارنة مع نقط المياه وعمق الفرشات المائية... الخ .

أما نطاق الحقل العقاري، فيحدد حسب قاعدة عرفية تسمى «seg islman ar oudaden» (de poissons aux mouflons) أي من الواد الى الجبل تحدد بمقتضاها حقوق المالك العقاري[12].

ومن صور الملكية العقارية الفردية ما يسمى بأراضي بلغير «beleghir»، ويستجيب لمفهوم الحيازة «possession»، لكن لايعني مفهوم الملكية التي هي «الملك»، فعند آيت عطا تسمى كما أسلفنا «harr-mal» أي الملكية الحرة أوالخالصة. فلا يمكن إجراء أية معاملات على هذا النوع من الأراضي كالبيع أوالمبادلة أو الرهن، ويتوقف حق الحائز بعد التخلي عن العقار لمدة سنوات، تختلف حسب القبائل والمناطق من سنتين إلى عشرسنوات تقريبا. أما الاحتجاجات التي يمكن أن تظهر فتبت فيها «لجماعت» أي العشيرة. أما حق الاحتلال الهادئ أوالحيازة

11- op. Cit, p. 20.
12- Ibid, p. 23.

الهادئة فهو مقبول في ضوء العرف، فلا يمكن تحويل واضع اليد فيها،لكن الحائز عندما يعلم أن القبيلة قررت التقسيم يقوم بتسليم العقار الذي كان قد حازه.

فما ينبغي ملاحظته أن دقة التقسيم العرفي للملكية العقارية (أكدال وأمردول agdal d umrdoul) أدت إلى حد ما إلى الحد من النزاعات اوالاحتجاجات بشأن الملكية باستثناء الأجنبي الذي دخل ضمن المجموعة حيث يلقى على عاتقه إثبات حقوقه في عقود شراء مطابقة للقانون (les actes d'achat en bonne et due forme).

ومن البديهي كذلك أن يخول حق ملكية العقار لحائزه حق الاستعمال والتصرف الشاملين «jus utendi abutendi» سواء بالبيع أوالشراء أوالرهن أوالمبادلة أوالكراء أوالقسمة أوالوصية بشروط. أما المرأة فترث ما يسمى «القوام» (Qouam) أي المبلغ من النقود في حصتها من الإرث في الأراضي أوالمنازل أوفي جميع أنواع العقارات. ويعتبر الأب الذكر الأقرب إليها عصبيا وممثلا قانونيا لها ولايمكن أن تقوم بأي شيء دون رخصته[13].

ثانيا : طبيعة حقوق المياه :

سنحاول في هذا المحور أن نرصد موقع العرف في تحديد الحقوق المرتبطة بالمياه مع عدم إغفال مواقف المشرّع وأحكام القضاء في هذا الميدان: أي هل هي حقوق عينية عقارية أم منقولة،ثم سنعرض لحقوق المياه بين الملك العام والخاص.

1- حقوق المياه بين الطبيعة العقارية والمنقولة :

قبل أن نشير إلى طبيعة حقوق المياه في منظور العرف سوف نتعرض لموقف التشريع المغربي والعمل القضائي.

فظهير 20 شتنبر 1995 بمثابة قانون رقم 95-10 لم يجزم في طبيعة حقوق المياه غير أنه بالرجوع إلى الفصل السادس من ظهير 2 يونيو 1915 بشأن التشريع المطبق على العقارات المحفظة والمعدل بظهير 6 يوليوز 1932 يتضح أن العقارات بطبيعتها هي الأراضي والبنايات وكذا الألات والمنشآت المثبتة والمرساة ببناء أوأعمدة والمدمجة في بناية أوفي الأرض. وتعتبر عقارات بطبيعتها المحصولات الفلاحية الثابتة بجذورها وثمار الأشجار التي لم تجن والغابات التي لم تقطع أشجارها.

13- Ibid, p. 26.

ومعلوم أن الأراضي تضم ما فوقها وما تحتها من صخور وأحجار وأتربة وغيرها. ومن هنا «فالمياه الموجودة بباطن الأرض وتلك المنسابة على السطح تعتبر عقارات بطبيعتها ما دامت يد الإنسان لم تمتد إليها وتستخرجها من مكمنها الطبيعي فتتحول نتيجة لذلك إلى منقولات بطبيعتها مثلها في ذلك مثل المقالع والمناجم»[14].

أما القضاء فقد قرر بدوره أن حقوق المياه هي حقوق عينية عقارية ولولم تكن مرتبطة بالمفهوم القانوني لعقار من العقارات[15] رغم تراجعه عما تم تقريره من طبيعة عقارية المياه إذ قيد تلك الطبيعة بالعقار المرتبطة به مؤكدا أنه لولم يكن الماء تابعا لهذا العقار لما اكتسب الطبيعة العقارية[16].

ويظهر أن المجلس الأعلى في قراره الأخير بشأن تقييد الطبيعة العقارية العينية لحقوق المياه ذهب موازاة مع طبيعة حقوق المياه على ضوء التنظيم العرفي قيد دراستنا هاته لأن حقوق المياه مرتبطة في الغالب الأعم بالأرض أي العقار. فتقسيم الأراضي يوافق تقسيم حقوق المياه،وبقدر ما توجد «تاكورت taggourt» توجد حقوق المياه، فعندما تباع الأرض تباع معها حقوق المياه.

2- المياه بين الملك العام والخاص :

أكدت المادة الأولى من القانون الجديد للماء على قاعدة عمومية الملك المائي، إذ نصت على أن «الماء ملك عام، ولا يمكن أن يكون موضوع تملك خاص مع مراعاة الباب الثاني بعده المتعلق بمنح الحق في استعمال الماء وفق الشروط المحددة في هذا القانون». كما أن المادة الثانية عرضت بتفصيل إلى ما يدخل في حظيرة الملك العام المائي يمكن إيجازها في الطبقات سواء كانت سطحية أوجوفية ومجاري المياه بكل أنواعها والمنابع كيفما كانت طبيعتها ومسيل مجاري المياه الدائمة والغير البارزة ومسيل السيول التي يترك فيها سيلان المياه آثارا بارزة. أماالمواد 6 إلى 11 فقد تولت الإشارة إلى الحقوق المكتسبة بصفة قانونية على المياه قبل صدور هذا الظهير.

وقد سار القضاء في نهج التشريع، لما قضى بأن حقوق المياه حقوق عينية عقارية، وبرر ذلك بكون الحقوق المائية متجزئة من الملك العام [17]. إذ المبدأ هوالملكية العامة

14- محمد الكشبور : حقوق المياه ونظام التحفيظ العقاري، مجلة المرافعة، ع 5 ماي 1994 ص 25.

15- محمد بونبات : حقوق الماء في المغرب : مقاربة للتوازل والأعراف وقانون الماء. المطبعة والوراقة الوطنية. مراكش 2000 ص 57.

16- عبد الكريم الطالب : م، س، ص : 88.

17- محمد بونبات : م. س.

للمـيـاه «Principe de la dominalité publique des eaux»، طبـقـا لمـا قـررته إستئنافية الرباط بتاريخ 17 أكتوبر 1934 لما حكمت بأن من يريد أن يهدم القرينة القانونية للمياه بأنها ملك عام عليه يقع إثبات أنها ملك خاص.

خلافا لمبدأ الملكية العامة للمياه الذي نص عليه صراحة المشرع وطبقها القضاء فالمياه في منظور العرف ملكية فردية وجماعية (وليست عمومية تابعة للدولة) في نفس الوقت.

المياه ملكية فردية لأن كل فرد يتمتع بنصيبه من الماء أي تاكورت taggourt من الماء يستغلها وفق الكيفية التي أراد، يبيعها ويتصرف فيها بكل حرية دون منازعة من أحد، اذ بمجرد عقد عرفي بينه وبين المتصرف اليه يتم انتقال المتصرف فيه (أي تاكورت من الماء والأرض).

وكمثال على أنواع التصرف في المياه التي أفرزتها الممارسة العرفية، نجد عند سكان إميضر ما يسمى أرطال ن وامان «arettal n' ouaman» أي تبادل المياه، فنظرا لطول المدة التي تستغرقها الدورة السقوية «arebdil» لجأ سكان المنطقة إلى القيام بعملية استبدال المياه من دورة إلى أخرى: فالمزارع الذي لا يتوفر إلا على دورة واحدة للسقي يضطر إلى استبدال بعض الساعات من الماء وبدون عوض. فمن يتوفر على ساعتين يقوم فقط باستبدال ساعة أونصفها لمزارع آخر وذلك من أجل إغاثة الغلة وعدم تجفيفها خاصة في فصل الصيف.

كما تعتبر المياه ملكية جماعية بالنظر إلى طبيعة مياه الساقية التي لاتقبل التصرف والحيازة ولا الكراء أوالبيع أوأي نوع من أنواع وصور تحويل الحق. فحسب العرف الجاري به العمل يتوجب على من أتم دورته السقوية أن يحول الماء إلى الذي يليه. وبالنظرإلى التكافل والتضامن الاجتماعيين بين سكان القبيلة في إصلاح وترميم الساقية والخطارة، تساهم كل قبيلة أوفخذة أوفرد وفق ما يملك من تاكورت من الماء. وتبعا للعرف المتداول يمنع على أحد أن يدمر البنية التحتية للساقية لأنها تعد ملكا جماعيا للقبيلة أوأن يغير المجرى الطبيعي للماء[18].

18- على سبيل المقارنة، فبعض القوانين العرفية الأمازيغية، خاصة عرف آيت عشا Izerf des Ait Acha في الفصلين 24 و 25 تعاقب على من اعترض على ماء الساقية أوغير مجراه المألوف أواختلسه.

Art 24 : celui qui intercepte l'eau de la (sagia) au detriment de quelqu'un : 1 douro si la djemaa est saisie de l'affaire.

Art 25 : Celui qui ferme la «sagia» ailleurs qu à l'endroit habituel : 1 franc.

وكذلك الفصل 31 من عرف قصر تازو Izerf de Qsur Tauz Quiconque est surpris par le cheikh ou par tout autre que lui creusant des trous sur les bords de la sagia, 1 metqual.

Voir : Ahmed AREHMOUCH : Droits coutumiers Amazighs Editions imperial. Rabat, 2001 PP. 34 et 17.

إسوة بذلك أقرت المادة 44من القانون العرفي لماست (نموذج إيدا أموت Ida OuMout) «أن ماء الساقية غير قابل للتصرف فيه، فلا يجوز بيعه أوكراؤه وعلى كل من أنهى ري أرضه ضمن نوبته أن يمنح الماء وعليه انتظار نوبته العادية بعد مضي مدة شهر فإن قام ببيع أوكراء الماء فإنه يؤدي غرامة 100 مثقال»[19].

مما سبق، يتضح مدى تنوع البنية العقارية للمجال لدى آيت عطا عموما وإميضر بصفة خاصة، من ملكية جماعية غير خاضعة للتقسيم بتاتا وملكية مشتركة أوخاضعة للتقسيم على مستوى الأخماس ويعتبر أكدال «agdal» وأمردول «amrdoul» نموذجين لذلك. وتدل الملكية الفردية على دقة العرف في تقسيم الملكية العقارية؛ كما يستشف أيضا ارتباط حقوق المياه بالأرض مما جعلها حقوق عينية عقارية. فهل أرشد كل ذلك سكان المنطقة إلى توزيع الحصص المائية، تلكم موضوع المطلب الثاني.

المطلب الثاني : توزيع الحصص المائية :

طوق سكان إميضر - كجزء من قبائل آيت عطا - الملكية العقارية المائية بركام هائل من القواعد العرفية على مستوى التقسيم والتنظيم، مما أفرز نسقا تدبيريا ضخما ومتنوعا للحقل العقاري.

1- على مستوى التقسيم :

نظرا لمدى أهمية الأرض وما تثيره من حساسية في أوساط القبيلة طالما أن مسألة التقسيم تفضي إلى مشاجرات عنيفة وأحيانا إلى صراعات دموية اقتضى الأمر [20]التعامل بصرامة وواقعية مع قضية التقسيم. وهوالأمر الذي استدعى خلق تاكّورت «taggourt» كنظام في غاية الدقة والضبط تولد عن العرف والواقع السوسيو-اقتصادي والقانوني بالجنوب الشرقي عموما. فما هونظام تاكّورت «taggourt»، وكيف تتم عملية التقسيم من خلاله.

19- L'eau du sagia des Ahel ou Mout est inaliénable ،elle ne peut être ni vendue, ni louée. Celui qui fini de la d'irriguer ses terrains et ne peut utiliser toute l'eau de son tour, ne doit ni la vendre, ni la louer, mais la céder gracieusement à son suivant qui finira le tour. Il ne peut reprendre son tour normal qu'un mois après. S'il vend ou loue l'eau : 100 mitgals et hébergement des inflas» انظر : محمد بونبات: م. س. ص. 32 و 33

Ahmed Arehmouch : op. cit. p : 95.

20- De Savasse : op . cit . p : 19.

1- نظام تاكَورت taggourt :

تولدت تاكّورت عن الممارسة العرفية والواقع السوسيواقتصادي للمنطقة. وينصرف مضمونها بإيجاز الى أنها «نصيب في الأرض والماء تختلف مساحته وحجمه حسب المناطق ومقاييس الأمطار في السنة وأشغال الإصلاح التي تقوم بها المجموعة»[21].

وعليه فتاكّورت ملكية عقارية جامعة للأرض والماء تخول لصاحبه حق الاستعمال والتصرف والانتفاع وفق ما يسمح به القانون (jus fruendi et jus -jus utendi butendi)

أما أصلها فيختلف حسب - De MONTS De SAVASSE- عما إذا كانت ناتجة عن تقسيم أراضي الأجداد أوناتجة عن اكتساب وشراء جديد. ففي الحالة الأولى توزع تيوورا «tiouera» جمع تاكّورت «taggourt» تبعا لمبادئ كل التقسيمات البدائية بين العشائر ولبواعث لم تؤخذ بعين الاعتبار، ويحوز الملاك الحالين ذلك التراث الذي يزداد أوينقص نتيجة للمعاملات التي أجريت على مر القرون. أما في الحالة الثانية فقد عملت مجموعة من الأفراد أوقبيلة على شراء الأراضي وإصلاحها. أما النفقة المتعهدة «dépense engagée» ففرضت أصلا من طرف العائلات نسبة لحقوقها القديمة أوتبعا للمبالغ التي تراضت عليها، ثم حولت هاته العائلات الأنصبة المكتسبة إلى فروعها[22].

وقد شبه الباحث «دي سفاس De Savasse» مالك تاكّورت «taggourt» بحصة المؤسس في شركة صناعية، أي أنصبة التأسيس «les parts de fondation» أوأنصبة الانتفاع أوالأرباح التي انتشرت بصورة مدهشة في فرنسا بمقتضى القانون الصادر بتاريخ 31 مارس 1927 والمعدل للمادة الثالثة من قانون 24 يوليوز1867، مما جعل الدولة تنتبه إلى أهمية هذه الأنصبة وتفكر جديا في أصحابها وإشراكهم في أرباح الشركة بهذا الشكل المقنع. وكان طبيعيا أن ينتشر هذا النظام ويزدهر لأن المؤسسين أنفسهم يعدون من أصحاب الخدمات والأعمال مما يضمن لهم الحصول على عدد من أنصبة التأسيس بجانب مالهم من الأسهم. وإسوة بالقانون الفرنسي بدأ العمل بنظام أنصبة التأسيس أوأنصبة الانتفاع أوالأرباح بالمغرب بمقتضى ظهير17 يونيو 1928 المكمل لقانون 11 غشت 1928؛ وتلا ذلك ظهير 20 يونيو 1955 الذي نص في مادته 14 على أنه «تطبق مقتضيات ظهيرنا هذا ابتداءا من تاريخ نشرها :

21- op. cit . p : 27.
22- op.cit. p : 27 et 28.

1- على جميع أنصبة التأسيس وأنصبة الانتفاع المنشأة بعد هذا التاريخ.
2- على جميع مالكي أنصبة التأسيس وأنصبة الانتفاع المنشأة قبل نشر ظهيرنا هذا مع مراعاة مقتضيات المادة التاسعة من الظهير المنشئ لحق أفضلية الاكتتاب لفائدة المساهمين.

ويمنح للشركات التي كانت موجودة قبله أجل سنة ابتداءا من تاريخ نشر هذا الظهير لتجعل أنظمتها متلائمة مع المقتضيات التي يقررها»[23].

ولا ينال في اعتقادنا موقف «De Savasse» تأييدا، طالما أن أنصبة التأسيس أوأنصبة الانتفاع أوالأرباح هي سندات قد تكون أوراق مالية أوقيم منقولة تصدرها شركات المساهمة لمكافأة الخدمات المؤداة من طرف المؤسسين، تكون لها قيمة فعلية لا تخول لحاملها الاشتراك في إدارة الشركة ولكنها تخول لهم نصيبا قارا في أرباح الشركة وعائدات التصفية ما دامت الشركة قائمة، بينما تعتبرتاكورت «taggourt» ملكية عقارية للأرض والماء تخول لصاحبها حق الاستعمال والانتفاع والتصرف بجميع أنواعه كالبيع أوالكراء أوالرهن. فلا توجد في نظرنا ذريعة لربطها أوتشبيهها بنصيب المؤسس «la part de fondateur» في الشركة الصناعية

23- تجدر الإشارة إلى أنه أدى الإسراف في استعمال هذه الأنصبة - التي أصبحت وسيلة ناجحة لتغطية تلاعب المتلاعبين وأداة ناجعة لتحقيق الأرباح غير المشروعة على وحساب باقي المساهمين - والتلاعب بها إلى مساوىء جامة - بلغت درجة إعطاء أنصبة تأسيس وأرباح لأشخاص لم يقدموا للشركة أية منافع أو خدمات، جعلت القانون الفرنسي الصادر في 24 يوليوز 1966 يسن (الفصل 264) منع إصدار هذه الأنصبة في المستقبل، خاصة بعد العمل بهذا القانون، بحيث أصبح من المحظور على الشركات أن تصدر ابتداءا من فاتح أبريل 1927أنصبة التأسيس أوأنصبة الأنتفاع أوالأرباح، إلا أن الانصبة الصادرة قبل هذا القانون، تبقى خاضعة لأحكام 23يناير 1929 كما جرى تعديلها. وسار التشريع المغربي في نهج القانون الفرنسي، تمثل ذلك في منع الشركات الصحفية من إنشاء أنصبة التأسيس (المادة السادسة من ظهير19فبراير1945، والمادة14 من ظهير 15نوفمبر 1958)، وشركات الإستثمار أيضا (المادة 8 من المرسوم الملكي الصادر في 22 أكتوبر1966). كما تأثر قانون الشركات المغربي الجديد برياح التغيير هاته، فقرر صراحة الغاء أنصبة التأسيس، وأنصبة الانتفاع أوالأرباح وذلك في الفصل 269 الذي جاء فيه : «يمنع إصدار أنصبة التأسيس وحصص الأرباح ابتداءا من تاريخ العمل بهذا القانون.

وأكد هذا الحظر أوالمنع الفصل 295 الذي حصر القيم المنقولة التي تصدر عن شركة المساهمة في الأسهم وسندات القرض. ولم يغفل قانون الشركات الجديد الكلام أيضا عن مسألة مايكون قد صدر من أنصبة قبل العمل بهذا القانون، فخصص لذلك الفصل 410، الذي أوجب على الشركات التي سبق لها أن أصدرت حصص تأسيس قبل الأمر بتنفيد هذا القانون، أن تباشر شراء أوتحويل هذه السندات إلى أسهم قبل انصرام السنة الثالثة الموالية لتاريخ الأمر بالتنفيذ، على أن يتخذ قرار التحويل أو الشراء من قبل الجمعية العامة غير العادية

للمساهمين.

للمزيد من التفصيل أنظر : أحمد شكري السباعي : الوسيط في القانون التجاري المغربي والمقارن - شركات الأموال والشركة ذات المسؤولية المحدودة. دار نشر المعرفة 1989 ص : 161 وما بعدها.

أوالتجارية نظرا لغياب أي نوع من أنواع الشركة أوالاشتراك تخول لمؤسسيها أرباحا أوحقوقا للانتفاع مكافأة لهم عن خدماتهم المؤداة من جراء تأسيسها. ولا يمكن اقترانها (تاكّورت taggourt) حتى بالملكية على الشياع كحالة قانونية يتم فيها امتلاك حق مشترك مع الغير في عقارات أوأموال لم تقسم بين مالكيها، ويكون كل مشتاع شريكا يقدر نصيبه في كل جزء من أجزاء المال المملوك على الشياع : أي أن حق الملكية منقسم فقط في حين يبقى العقار الذي ينصب عليه هذا الحق مشاعا خلافا لتاكّورت « taggourt» كملكية مقسمة بين أفراد القبيلة يتصرفون فيها وفق ما يقتضيه العرف والقانون وفي غياب أية حالة للشياع أوالاشتراك.

إضافة إلى ذلك، فالحقوق التي تخولها أنصبة المؤسس تختلف جذريا عن الحقوق التي تخولها تاكّورت «taggourt» لمالكها، فإذا كانت الأولى تخول نصيبا قارا وثابتا ونسبيا من أرباح الشركة فتاكّورت لا تمنح " للمؤسسين" مثلا ولا للمشرفين الأوائل على تقسيمها أية امتيازات في الأرباح. فبينما يجوز لأصحاب أنصبة التأسيس حق التقاضي ضد الشركة أوممارسة أية دعوى قضائية تتعلق باستعمال الحقوق المشتركة لا يمكن تصور ذلك في نظام تاكّورت «taggourt» لانعدام أية صورة للشركة حتى يتسنى لمؤسسيها أن يمارسوا الدعوى ضدها. فخلافا لمالك تاكّورت الذي يتمتع بحق التدخل في إدارة ملكية المياه من خلال الحضور في اجتماع أجموع «ajmmoua»لتعيين أمغار الذي يشرف على خدمة وإصلاح الساقية والخطارة وتعيين نوابه وإبداء رأيه في هذا المجال فإن حملة أنصبة التأسيس لا يملكون قطعا التدخل فرديا أوعن طريق الكتلة في إدارة الشركة وحتى النائب أوالنواب الذين تعينهم الشركة سواء كانوا من مالكي أنصبة التاسيس أومن الغير لا يجوز لهم آن يتدخلوا في تسيير شؤون الشركة.

وما ينبغي تسجيله بخصوص تاكورت أيضا أن امتدادها لدى أيت عطا في تينغير يتراوح مابين 2 و7 «عشر icher» و«العشر» عند أيت عطا المزارعين وحدة قياسية شائعة عند أبناء عمومتهم أهل تودغا، وتعادل 16مترا مربعا أي حوالي 1/4 h. وهناك من الملاك من يملك وحدات صغيرة داخل قطاع واحد مثل النصف أوالثلث أوالربع أوالثمن من تاكّورت وهوما يماثل بالار مابين 1 و 15 آر «ares» من الأراضي المسقية[24].

24- De Savasse : op.cit. p: 28

2- كيفية التقسيم على ضوء تاكَورت taggourt :

قبل الحديث عن كيفية تقسيم المياه على ضوء تاكّورت، نشير إلى كيفية توزيع تاكّورت من الأرض منذ البدء حسب الفخدات في إميضر على الشكل التالي :

- آيت براهيم أويوسف : 3/10
- آيت علي أوسعيد : 3/10
- آيت سعيد أوداود : 3/10
- آيت براهيم أويعقوب : 1/10[25]

وتجدر الإشارة إلى أن تقسيم تاكّورت يخضع لمعايير نستشفها من المثال الذي ضربه «De Savasse» المتعلق بتقسيم 60 تاكّورت «taggourt»، حيث تقسم المنطقة العليا إلى 60 والمنطقة السفلى إلى 60 وكذلك بالنسبة للمنطقة الوسطى. ولذلك فلمالك تاكّورت ثلاثة حقول في ثلاثة مناطق. والهدف من ذلك تحقيق نوع من التوزيع العادل مراعاة لطبيعة التربة ومدى خصوبتها وعمق الفرشات المائية ومسافة بعد الحقول عن الساقية واحتمال إتلاف المياه من خلال جريانها للسقي في الحقول من فخذة إلى أخرى وفي مسارات طويلة.

أما تقسيم المياه، فقد أعتمد على 84 وحدة (taggourt) تقسم على 21 عائلة بمعدل أربع وحدات لكل عائلة في ذلك الوقت. وتسمى الوحدة كما أسلفنا ب «تاكورت» جمعها تيوورا «tiouera»[26]. فأربع وحدات أوأربع مرات تكورت (4 tiouera) تعادل 24 ساعة، أي أن تاكّورت واحدة تشمل 6 ساعات. أما نصف تاكّورت (أي 3 ساعات) فيسمى بأزكن «azegn»، وهكذا يتم سقي الأراضي الزراعية خلال 22 يوما وبالتتابع باستثناء بعض العائلات التي لها دورة أخرى فتلتزم بدورها ب 22 يوما مع استفادتها من الدورة المذكورة .

وتبعا للعرف السائد قسمت الملكية العقارية المائية إلى خمس دورات – وتسمى الدورة بأغبديل «aghbdil» بالأمازيغية – أي خمسة إغبديلن «ighbdiln»، وذلك على الشكل التالي :

25- op.cit.p: 20.
26- Mustafa KHINIT : Ouarzazate : modes d'irrigation (non publié).

الدورات	أسماء إغبديلن	عدد الأيام	عدد تاكورت
الدورة الأولى	أغبديل نايت إغير aghbdil n'ait ighir	5 أيام	20 تاكورت
الدورة الثانية	أغبديل نايت محند aghbdil n'ait m'hend	5 أيام	20 تاكورت
الدورة الثالثة	أغبديل نايت براهيم aghebdil n'ait brahim	5 أيام	20 تاكورت
الدورة الرابعة	أغبديل نايت تاوحمانت aghbdil n'ait taouehmant	5 أيام	20 تاكورت
الدورة الخامسة	أغبديل نايت أكرام aghbdil n'ait ugrram	يومين	05 تاكورت

فالأربع الدورات الأولى مدتها خمسة أيام، ومدة الدورةالأخيرة يومين. وتدور مدة السقي على مدى 22 يوما. فأهم ما يثير الانتباه، أن هناك من لا ينتمون من الناحية الإثنية إلى دورة معينة ولكنهم يمتلكون ويستفيدون ضمنها بحصته/ تاكورت من الماء، بل هناك من يمتلك الماء في دورتين أوثلاث.

فقبل اسعمال الساعة الزمنية والتكنولوجيا والآلات الفلاحية المستحدثة ابتدع سكان المنطقة وسائل تقليدية تقوم بالحساب الدقيق لتوزيع الحصص المائية في الحياة الزراعية، فظلال الشمس تسجل بمعايير محددة خاصة بكل فصل على حدة من أجل احتساب وقت بداية حصة سقي معينة.

لكن أهم الوسائل التي كانت قبل استعمال الساعة الزمنية تتجلى في ذلك الوعاء النحاسي النصف الدائري المثقوب في وسطه والمسمى ب «tanaste» بالأمازيغية وعند بعض المناطق «tattaste»، ويسمى بالعربية القلد أوبالقادوس بالبلاد التونسية. وعلى ما يظهر اشتق إسم تاناست في الأمازيغية من إسم المادة التي يصنع منها في غالب الأحيان وهي «أناس anas» التي تعني النحاس.

وتوضع «تاناست» في إناء مملوء بالماء. فبعد كل اغتراف توضع عقدة على خيط يمسك بذلك الوعاء النحاسي «تاناست». فثلاثون (30) عقدة تساوي وحدة مائية أي تاكورت واحدة «une_taggourt» وهذه الأخيرة تعادل بدورها 1/4يوم أي 6 ساعات. وبعد استعمال الساعة الزمنية أضحت كل عقدة تساوي 12 دقيقة أي تاناست واحدة، و 5عقد تاناست تعادل 1/6 تاكورت أي ساعة واحدة[27].

27- Mustafa KHINIT : Ouarzazate : modes d'irrigation (non publié).

ومع ظهور الساعة الزمنية تحرر السكان من مصاعب وسلبيات تاناست «tanaste»، سيما أن الذي ينتظر دورته ونوبته في السقي (المشرف على تاناست المسمى بوتاناست boutanaste) يمكث وينكب هوالأخر على مراقبة تاناست، مما يمثل إرهاقا له خاصة في الليل وفي فصل الشتاء.

ولئن كانت تاكّورت «taggourt» وحدة معتمدة لتقسيم الحصص المائية في غاية الدقة والضبط حيث بمقتضاها تحصل كل عائلة أوفرد على النصيب الذي تستحقه فلم يكتف بها السكان وحدها بل حاولوا إيجاد واعتياد العرف المنظم لاستغلال المياه من خلال تعيين المؤسسة المشرفة على العملية وتحديد صلاحياتها.

الفقرة الثانية : المؤسسة المشرفة على تنظيم استغلال المياه : مؤسسة أمغار «amghar».

حظيت الملكية العقارية خاصة الأرض والماء بحماية لازمة وتنظيم عرفي فعال لدى أوساط منطقة إميضر، ويتجلى ذلك في إشراف أمغار على خدمة الخطارات والسواقي والقنوات الرئيسية المشتركة بين الناس من أجل تعبئة المياه وتصريفها إلى الأراضي والحقول المسقية... فكيف يتم تعيينه وماهي صلاحياته؟

نذكر أن مسألة السقي من أهم المسؤوليات الملقاة على عاتق " أمغار " الفخذة، فقبل الاستقلال، كان أمغار الفخذة يتكلف بكل المشاكل ويعين نائبا خاصا يسمى أمغار ن وامان «amghar n'ouaman» أو أمغار ن تركّين «amghar n'terggin» (أي المكلف بالساقية)، ويساعده إد باب ن ومور «id bab n'oumour» (أي الساهرين على الحق أوأصحاب الحق) عن كل العشائر . وأمغار ن وامان يختلف عن الشيخ كسلطة إدارية.

أما عن كيفية تعيينه فتجتمع القبيلة بمختلف المهتمين بالشأن المائي عموما (أصحاب تاكّورت)، ونواب أراضي الجموع لتعيين شخص يسير إصلاح السواقي والخطارات يسمى أمغار Amghar مدة صلاحية عمله سنة غير قابلة للتجديد. وفي الاجتماع ذاته يتم تعين أشخاص يمكن أن نسميهم نوابا يعملون تحت إشراف أمغار ويدعون «إدّ باب ن ومور Id bab n'ou mour» وأهم ما يتكلفون به الإعلان عن اليوم الذي تستأنف فيه الدورة لخدمة السواقي والخطارات بمختلف أنواعها. فلكي يكون الشخص آهلا لهذه المهمة الصعبة يجب أن يعلم مقدار حصة كل شخص في القبيلة من الماء. فمدة العمل لإصلاح السواقي والصهاريج تحدد حسب الحصة في الماء أي من خلال تاكّورت واحدة (un Taggourt) يحدد عمل المزارع من العمل والإصلاح.

وما ينبغي ملاحظته، هوأن النوبة تكون في كل شيء في الماء وخدمة الساقية والخطارة وفي السلطة المشرفة «أمغار».

كما يشترط على أمغار أن يكون ذا أخلاق حسنة وأمانة ومروءة لأنه هوالذي يجمع الغرامات والمساهمات والإتاوات عن طريق أصحاب الحق أي اد باب نُ ومور (Id bab n'omour)، فكل واحد منهم يجمع غرامات ومساهمات قبيلته. فعلى سبيل المثال عند وقوع فيضانات وتعرض الخطارة لمخاطر مما يستلزم الترميم والإصلاح يتم فرض إتاوة على كل شخص باجتماع من أمغار وإد باب ن ومور(Id bab n mour) وتحدد المساهمات حسب ما يملكه الشخص من تاكورت (taggourt) من الماء.أما مقدار غرامة المخالفات فيحدد حسب نوع وطبيعة المخالفة المرتكبة.

ويتعين كذلك أن يتوفر أمغار على حصة لا بأس بها من الماء لأنه لا يعقل أن يشرف شخص على شؤون القبيلة في تسيير الملك المائي وهولا يملك إلا بصيصا من الماء والأرض مما سينعكس على نجاعة مسؤوليته وعلى الإصلاح الجيد للخطارات والقنوات المائية.

فحسب العرف الجاري به العمل بالمنطقة يبدأ دائما استئناف الاستغلال في الخطارت أثناء الصيف تجنبا لمخاطر الشتاء وأنفاق السواقي الوعرة. أما مدة العمل فتبدأ من 7 صباحا إلى 12 زوالا.

وهكذا، فأمغار لا يتقاضى أجرا أومكافأة عن الجهد الذي يبدله وعن الأعمال التي يقوم بها رغم أنه هوالمشرف الوحيد كل يوم (من 7 إلى 11 زوالا) على الأعمال والإصلاح وتسجيل تغيبات الأشخاص. وعليه أن يبدل كلما في وسعه ليترك أثره الجميل لدى أوساط القبيلة بعد مرور مدة صلاحيته. وفي حالة الضرورة يمكن أن ينوب عنه واحد من أصحاب الحق (id bab n omour) أوأن يوكل تلك المهمة لشخص آخر...

أما عمال الخطارة، فيقسمون أثناء العمل- حسب العرف الجاري- إلى أخماس، أي أن كل خمس يتكلف بمهمة معينة يحددها أمغار، لأنه هوالعارف بالثغرات التي تستلزم الإصلاح. وما يثير إعجابنا تلك النوبة في لوازم العمل أيضا التي تتم داخل الخمس في حد ذاته.

وعلى المستوى الزجري فتحدد الغرامات على المخالفات منذ «اجموع» الذي يعين فيه أمغار: فمن قطف ثمار غيره يعاقب بكذا. ومن قام بردم الساقية أورمى بها أزبالا

تعيق تصريف المياه يعاقب بكذا.. أي أن الغرامات تختلف باختلاف المخالفات والغلة وتطور الزمن. وتسمى المخالفات ب «izmaz» بالأمازيغية.

وعند الانتهاء من أشغال السواقي والخطارت وحلول فصل الشتاء يجتمع أمغار ومساعدوه (إد باب ن ومور) لتصفية ميزانية القبيلة وتحديد الخصوم والأصول. ومع اقتراب فصل الصيف من جديد يقدم تقرير بالميزانية إلى «أجموع»، وعندها يعين أمغار جديد بالتناوب؛ وهكذا دواليك.

خاتمـــــة

مما سبق يتضح أن التنظيم العرفي للمياه أرشد القبيلة إلى حماية حقوق الملكية والإدارة العقارية للأرض والماء لأن تدبير هذا الأخير أوكل إلى السلطة الجماعية لسكان القبيلة أنفسهم التي تسهر على تساوي الحقوق في المياه حسب نظام ووحدة تاگورت «taggourt» الدقيق، وكذا توزيعها وتنظيم أساليب التحكم فيها.

كما أن الأمر الذي لا غضاضة فيه هوحصول نوع من التكافل والتضامن الاجتماعي في الانتفاع بالموارد المائية مع السهر على تنظيم عرفي محكم وفقا للظروف والقيم السائدة. بل من الخصوصيات التي اتسمت بها القواعد العرفية تلك الدقة في تقسم المياه، سيما أنها أاعتمدت النوبة كأساس ومبتغى : النوبة في الانتفاع بالماء وفي ترميم السواقي والخطارات وفي السلطة المشرفة على مراقبة وتنظيم وإدارة الملكية العقارية للماء.

وبالمناسبة يستخلص في ضوء هذا النموذج لمجال التنظيم العرفي للماء أن هذا الأخير هوفي نفس الوقت ملكية جماعية وفردية. فهوملكية جماعية لأن «لجماعت» هي التي تشرف على المراقبة والتنظيم. وهوملكية فردية لأن كل فرد" يعتبر نصيبه ملكية خاصة يبيعه ويتصرف فيه بكل حرية؛ إذ بمجرد إبرام عقد عرفي بينه وبين المتصرف إليه يتم انتقال المتصرف فيه»[28].

وأخيرا يتبين أن هناك مجموعة من العوامل (جغرافية واجتماعية واقتصادية وديموغرافية) جعلت المنظومة العقارية إحدى الميكانيزمات الأساسية التي تحظى بالعناية والاهتمام من خلال معطيات أساسية يتم من خلالها تبادل التأثير والتأثر بين الإنسان والأرض والماء.

28- عبد الكريم الطالب : م. س. ص : 98.

ومن أجل الحفاظ على هذه المنظومة العقارية العرفية وتطويرها نقترح مايلي :

1- توفير الآليات التقنية واللوجستكية للبحث في الأنظمة العقارية العرفية.

2- تدوين الأعراف المغربية خاصة في الحقل العقاري ليستعيد العرف مكانته. ويدون في كتب ومؤلفات خاصة ليطلع عليها المشرع حين يريد إنشاء قواعد جديدة ويعلم بها القاضي وهويطبق النصوص التشريعية لتؤخذ بعين الاعتبار وتصان حقوق الأفراد... [29].

3- اعتبار العرف وخاصة في المادة العقارية والحقوق المائية مصدرا ثانيا بعد التشريع سيرا على غالبية الفقه.

4- توعية المواطن بأهمية الماء في حياة الإنسان وتحسين مستوى توزيع المياه وتنظيم طرق التضامن بين الجهات لأن الماء مشترك بين الناس.

5- عقلنة تدبير المجال وإشراك مكونات المجتمع لتبلور تصورا سديدا حول إعداد التراب الوطني لأن الماء أهم ركائز المجال المغربي بصفة عامة.

6- تعميق التفكير في آليات منظومة المجتمع المغربي وذلك بانفتاح الأجهزة المسؤلة على تنفيذ مشاريع التهيئة وتدبير الشؤون العامة استنادا على خبرة الدوائر العلمية خصوصا المهتمين بالعلوم العقارية والقانونية والإنسانية.

7- رفع الوصاية على أراضي الجموع أوالجماعات السلالية وتسهيل مسطرة التحفيظ.

8- جعل الملكية العقارية المائية في حوزة أفراد القبيلة وتشجيعهم على حماية التنظيم العرفي؛ ولن يتأتى ذلك إلا بحماية الموارد المائية الجوفية من التلوث وخطر انتزاعها، فإذا جفت الموارد المائية سينقرض التنظيم العرفي لا محالة.

29- م. س.

أكــدال

الموافقة والمفارقة بين التشريعين : أكدال الأمازيغية، والحبس العربية

الحسين الجهادي، باحث في الأمازيغية

مقدّمة

للحضارة الأمازيغيّة أعرافها العامة وأعرافها الخاصة، ولا ضير إذا أطلق عليها التشريع أوالقانون. مع العلم أن العرف هوالسابق في الزمان.

ومن القوانين العامة القديمة **أزف**، و**أمقون**، **وتاضا**[1]... وهذه المصطلحات كلها أصلية أمازيغية، لم تأت من الشرق ولا من الغرب، وهذه القوانين يعمل بها فيما يمكن أن يسمّى الكونفيديراليات القديمة إن صحّ هذا التعبير، وكلها قوانين ملزمة، يقررها **أجموع**، وينفذها المنتخبون يسمّوْن **إنْفلاس**[2]. أومجموعة من مجالس الدولة كما عند الموحدين... (ابن البيدق)[3] (العرف بين سبع قبائل من أيّت باعمران)[4] (وكذلك بينهم وبين القبائل الأخرى عرف لغّوايْنا) (وعرف أكادير نـ ئكونكا)[5] وعرف قبيلة إداوْزدّوت[6].

وهناك قوانين خاصة بقبيلة واحدة، ثم تتخصص هذه الأعراف في أفخاذ القبيلة، إلى **لجماعت** (30) إلى أصغر وحدة كدوار[7].

فإذا كانت الأعراف المذكورة خاصة بالجانب الذي أنشئت من أجله، فإنّ عرف **أكدال** يمتاز بعموميته وانتشاره سواء من حيث انتشاره في وطن تامازغا (شمال

1- إنولتان للأستاذ أحدم التوفيق.
2- أمناء القبيلة ينتخبون.
3- ابن البيدق : مجالس الدولة الموحدية.
4- تسلسل الأعراف من العام إلى الخاص.
5- أهم الأعراف : عرف لغّواينا – ئكونكا.
6- لف إداوْزدّوت، دكتورة إبراهَيم ياسين.
7- أعراف محلية : نموذج عند جهادي الحسين.

أفريقيا بكامله : المغرب والجزائر وتونس وليبيا ومصر. وفي القدس ومكة حبس المغاربة، ومن النادر أن توجد مدينة مغربية قديمة بدون **أكدال**.

وقد فهم المغاربة أن أكدال ينطبق على **صدقة جارية**[8] الواردة في حديث الرسول (ص). وأهمية أكدال لا تخفى في إصلاح المرافق العمومية منذ القديم، ونحن ما زلنا نشارك في الدعاء بالرحمة للمحبّسين دبر كل صلاة الجمعة، والحبس أوالوقف ما هوإلاّ تعريب أكدال في المغرب.

وقد أشرفت وزارة الأوقاف على أكدال باسم الحبس. وفي الفصل الخامس من الظهير المتعلق بالأحباس المعقبة والمشتركة **(إذا تعلق الأمر بدار يسكنها المحبس عليهم ولا يملكون غيرها، أوبأرض فلاحية لا تتجاوز مساحتها عشرة هكتارات، وكانت هي المورد الوحيد الذي يتعيش منه المحبس عليهم، فلا ينوب الأوقاف العامة في هاتين الحالتين أي حصة)**[9]. ومن المدن التي انتشر فيها أكدال على سبيل الحصر: مراكش، وفاس، وتازا، وتارودانت **وماست وتيليمسان وتيطّوان والرباط**. وبما أننا نحن في الرباط يجمل بنا أن نستشهد بنص غني جداً حول أكدال **للضعيف** قال فيما يخص الرباط : **ثمّ في شوال أمرّ بقطع الأشجار بأكدال من الكرم والبرتقال... ودخل له النصراني بأول دمره الله؟!**[10]...

وكلمة أكدال تعني في معناها اللغوي الحُبُس بالعربية، لكنها واسعة، تشمل جميع أنواع الوقف والندر...

وهنا نتساءل : هل يوجد الحبس في جاهلية العرب أم لا؟ نعم هناك أصل الحبُس عند العرب في الجاهلية، لكنه حبس سلبي، وهوحبس أموال الميت أونسائه، أوبعض النساء لقبح خلقتهن"[11].

وقد جاء الإسلام فاستتكر كثيرا من عادات الجاهلية، وخاصة ما كان العرب يفعلونه عبثاً،أومن أجل أوثانهم، ولذلك قال تعالى :

«وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا، فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله، وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم»[12].

8- الحديث : إذا مات ابن آدم انقطع عمله..
9- تنفيذ الأحكام العقارية، ذ. إبراهيم بحماني.
10- تاريخ الضعيف تحقيق أحمد العماري ص 177.
11- لسان العرب، ابن منظور مادة حبس.
12- سورة الأنعام الآية 136.

وفي الحديث : قال (ص) «إنّي لأعرف أول من سيب السوائب، وأول من غير دين إبراهيم، قالوا ومن يارسول الله؟ قال : عمروبن لحيّ، أخويني كعب»[13].

وعمروبن لحيّ هذا أحد رؤساء خزاعة الذين ولّوا البيت الحرام بعد **جُرْهُم**. فأدخل الأصنام إلى الحجاز، ودعا الرعاع من الناس إلى عبادتها.

قال تعالى : «ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام»[14].

ومن الضروري شرح بعض المصطلحات :

البحيرة :

هي الناقة التي أنجبت خمسة أبطن، فإذا كان الخامس ذكراً ذبحوه فأكله الرجال فقطّ. دون النساء، وإذا كان الخامس أنثى، جذعوا أذنها فقالوا هذه بحيرة.

السائبة ناقة ولدت عشرة إناث ليس بينهنّ ذكر، سيبت ولم تركب ولم تجزّ وبرها ولم يحلب لبنها إلاّ لضيفٍ.

الوصيلة :

شاة أنجبت سبعة أبطن، نظروا إلى السابع، فإذا كان ذكراً ولد ميتاً اشترك في أكله الرجال دون النساء، فإذا كان أنثى استحيَوْها أوتوأمين استحيوْهما فقالوا وصفته أخته فحرمته علينا.وهناك تفسيرات غير هذه. كما يشقون أذن ذلك المذكر كهدية لوثنهم، ولا تأكل منه النساء، ويذبح باسم الوثن الذي يقدّسونه.

ويوافق الأمازيغ العرب في شق **أذن الخروف**، ولكن كعلامة حتّى لا يباع ولا يذبح إلاّ في المكان الذي تقصده العائلة للتنزّه فيه، ويعوض عند ضياعه أوبيعه خطأً وعادة يذبح في أماكن جميلة ولذلك لا تخلوتلك المنتزهات من قبب الصالحين، أوالزاوية أوالعيون الرقراقة، أوحامّات للاستشفاء ،أومحل قراء العلم والقرآن. والذبيحة تذبح باسم الله، ويأكل منها الجميع، من رجال ونساء وأطفال والمساكين، ويعرف ذلك بالمعروف : أي الصدقة.

وعندما **يلاحظ الشرقيون** هذا العمل في البوادي المغربية، يتبادر إلى ذهنهم ما كان يفعله العرب في الجاهلية،بل يستدلّون على ذلك بأن الأمازيغ هم بقايا العرب، بمجرد تشابه بعض العادات، ولوكان لباساً! ويحاولون محاربة ذلك، بأدلة لا صلة لها بالموضوع،

13- ابن كثير ج 2 ص 100.
14- سورة المائدة ص 103.
15- الوصيلة، الزمخشري ج 1.

والفرق كبير بين ما ذكر عليه اسم الله في العادات المغربية، وما لم يذكر عليه اسم الله، بل ذبح باسم الوثن؟ كما عندهم في الجاهلية، فقال تعالى «**ولا تأكلوا مما لم يذكراسم الله عليه وإنه لفسق**»[16].

كما كان العرب في الجاهلية يجعلون لله من حروثهم كالثمر والقمح. نصيباً فقالوا : «هذا لله بزغمهم» لكن ما كان للصنم أنفقوه عليه، وما كان لله أطعموه الصبيان والمساكين، ولا يأكلون منه.

وعند الأمازيغ نجد تخصيص حوض من الذرة (**أُزون**) للتلاميذ، وعندما يحصد يحمله صاحبه إلى المسجد ويأكل منه هوومن حضر.

الحامي :

جمل لَقّحَ عشر نياق قيل له حام فاتركوه[17].

إن العرب قالوا : إذا جاز **إعتاق العبيد، فلم لا يجوز إعتاق هذه البهائم من الذبح**[18]، وهكذا سووا بين عتق العبيد وعتق الماشية!

وإذا نقص شيء مما لله أهملوه، وإذا نقص مما للصنم عوضوه مما لله عندهم[19]. بينما الأمازيغ يعوضون لله من أحسن مما عندهم..

فقال الرسول (ص) **لا حبس بعد سورة النساء** : الإرث والفروض.. (يراجع ابن كثير).

ثم طوره الإسلام للمصلحة العامة. ورغم أن أرباب اللغة حاروا بين كلمتي وقف، أوقف وقاف وبين قَفي بالفتح، فإن الفقه قد استعمل مصطلح الوقف وتعريفه : هو تحبيس الأصل.... هكذا : **الوقف** هو تحبيس الأصل فلا يورث، ولا يباع، ولا يوهب، وتسبيل الثمرة لمن وقفت عليهم[20] وهومباح للآية : «إلاّ أن تفعلوا إلى أوليائكم معروفا.

علاقة الحمى بأكدال : هناك تقارب في المعنى اللغوي، وتقديس في ذاكرة المجتمع، بينما الحبس يفهم منه أنه محروس بدافع غيبي في اعتقاد البعض. والحق أنّ أكدال له حرمة مقدسة كذلك، وحراسة عرفية وعوامل نفسية نتيجة التلقين

16- سورة الأنعام الآية 121.
17- ابن كثير ج 2 ص 100.
18- الرازي ج 6 ص 116.
19- الرازي ج 7 ص 215.
20-

التربوي من طرف المجتمع. ولذلك شاع بين الناس : أن فلانا **ؤتنت يكدالن** : أي أصابته مصيبة الأماكن المحبسة، لتصرفه فيها بإرادته.

فأكدال يسدّ بالبرّاح، ويسمّى **توقنا**، ويفتح بالبراح، ويسمّى **تانورزومت**. وفي الحديث القدسي : من رعى حول **الحمى يوشك أن يرتاع فيه**.

مصطلح أكدال : من فعل **يكدل** : أي أوقف وحبس ذلك الشيء، كما يوجد أكدال تلقائياً، مثال ذلك : **القبر حبس على من دفن فيه**، ولا يحتاج إلى النص.

لكن يجب الانتباه إلى أن اللفظة واحدة، لكنها تتدرح تحتها أنواع من عمليات الوقف يتدرج مفعولها بين التخويف والشدة، وبين الديمومة وتحديد الزمان، وبين المحلّ والحالّ معاً أوخاصٌ بالحالّ فقط.

أكدال : أنواعه :

فيما يخص العقار : هناك أكدال على العقار، أقصد الأرض، مثل بستان أوقطعة أرض، وهذا يحبس عادة على مرفق عمومي معروف كأن يصرف مدخوله على مسجد أوزاوية. ويسمى في أيّت باعمران مثلا **تاغولت ن تمزكيدا كما يسمّى اكلّويّ**. وتستغلّ لمصلحة المسجد من حيث البناء والترميم لا غير. وهناك في مناطق السقي بالعيون أكدال ن **تيسّي** ن وامان لنفس الهدف، كما في **ويجّان**...

1- أكدال ن يسمضل (المقبرة)

وهوخاص بدفن الموتى، سواء كانت تلك الأرض من **أكدال** شخص، أومن شراء الجماعة، فهوأكدال، وذلك قياساً على أنّ القبر حبس على من دفن فيه،ولا ترعى الماشية في حشيش المقبرة،كما يكره الناس العسل الذي ينتجه النحل في القبر مهما طال عليه زمن التقادم، وقد سئل الفقيه الخلفي سيدي محنّد وُمُحمّد،هل العسل المستخرج من القبر حلال أم حرام؟ فأجاب : أنا اذا تذكّرتُ القبر أعاف حتّى العسل في السكيرجة على المائدة؟!

2- أكدال الماء «تانوطفي»

وهى صهريج مقبويجانب الطريق العمومي حيث لا توجد مياه الشرب للقوافل وابن السبيل عادة. ومياه تانوطفي لا يستعملها السكان المجاورون ما عدا للشرب عند المرور هناك، بل لا يجوز للمارّ إلاّ أن يشرب من ذلك الماء، ويسقي دابته إذا عطشت، لكن لا يجوز له أن يتوضّأ من الماء المحبس، بل يكتفي بالتيمم للصلاة فقط.

3– لأنّ ماء أكدال لإنقاد الروح، ولعتق الرقبة، وعلة ذلك أنّ ماء **تانوطفي** لا يزداد إلاّ بالمطر.

4- أمّا أكدال نـ وانـو :

حبس البئر، بجانب طريق القوافل : **تابريدا**، أوعندما تدعوإليه الضرورة الملحة، فإنه يستغلّ من طرف الجميع حتّى الجيران لكن فيما ينفع، ولا يبذر، إذ له نوع من القدسية. أمّا لماذا يجوز استعماله ويتوضأ به، فذلك راجع إلى تجديده تلقائياً من باطن الأرض.

5- أكدال نـ تـمْسـونْت :

قطعة من الأرض تكفي لمعاش عائلة مع ارتباطها بتلك الأرض، ولذلك تحبّس على ذكور العائلة دون الإناث من نفس الورثة خوفا من قسمة تلك الأرض بدخول الأجنبي بسبب إرث زوجته من تلك الأرض المحبسة، لكن إذا رجعت الوارثة إلى دار والدها تعيش من حقها في تلك الأرض، فالعلة إذن هي المحافظة على الأرض مجموعة من أجل الاكتفاء الذاتي وربط السكان بالبادية.

6- أكدال نـ تووْجا

وهذا ما نصّ عليه القانون المغربي، باسم : **أرض العائلة لا تباع**. وفي هذا النوع من أكدال نجد تشابهاً من وجه بما عند جاهلية العرب، ويطلق عليه حبسا على المعيَّن، فإذا كان العرب يجعلون من البطن الخامس (الخروف) من **البحيرة** خاصا للرجال في الأكل دون النساء، فذلك يشبه هذا النوع عند الأمازيغ، في استثناء النساء.

7– والفرق هوأنه عند العرب من التقوص لا نعرف أصلها، بينما نجد العرف الأمازيغي يفعل ذلك من أجل مصلحة الأرض والعائلة.

8– أكدال بالنسبة للنباتات والزراعة :

هناك أكدال يتعلق بالنباتات:أعني الغابات الطبيعية، مثل **تافيّوشت**، وذلك بفرض رقابة شاملة بعد إعلام عام، بأنّ الغابة المعلومة بحدودها الأربعة، لا يمكن جمع ثمرات أركان إلاّ بعد نضجها والاتفاق على بداية العمل. وهناك عرف يقنن العقوبات، وتسمى هذه العقوبة **تافكورت**، كما تسمّى **لينصاف**.

وإذا قلنا حبس الغابة فيشمل ذلك حتّى الرعي في عين المكان. أمّا أكدال بالنسبة للزراعة الشجرية فيسمّى **أكدال نـ توقنا**، أي السدّ التامّ على جنيها حتّى تنضج من جهة وحتّى لا تكون المضاربة من جهة أخرى.

ومن المزروعات المشهورة في أكدال الغابة المشتركة، ومن الزراعة الشجرية اللوز وأشجار تيكيضا وتافييّوشت.... **ثمّ أليست أرض الجموع نوعاً من أكدال للقبيلة كلها؟**

هناك نوع من أكدال **شكلي فقط** وهنا ينفرد بهذا الهدف عن الوقف، وذلك بأن يحبس شخص قطعة من بستان العائلة لولده عندما يخرج السلكة الأولى من القرآن، وتحت تأثير **الطالب** والجماعة **وتعظيما للقرآن** يحبس الأب أوالجدة جزءا من ملك العائلة وهوغير مخصوص، وبما أن الحيازة عير منفذة، كما أن العائلة لا تستسيغ ذلك، كما لا تكتمل شروط الوقف فتبقى القضية شكلية، كما أن المحبِّس لا يملك وحده ما حبس، فيستمر استغلال ما حبس من طرف العائلة.

الخلاصة :

- **ما الفرق بين أكدال وبين الحبس؟** أكدال كلمة أمازيغية تشمل منظومة من مرافق القبيلة إما لمصلحة معلومة أومقدرة، كإنسان حي منذ البداية أولميت. كما في أكدال المقبرة.

- **نظام أكدال** يساهم في التنمية العامة المشتركة ويحارب المضاربة والمنافسة المضرة، ويحفظ الثمرات من التسوس لتركها حتّى تجف.

- **أكدال له حرمة** تلقائية بالإضافة إلى القوة العرفية.

- **بفضل** منافع أكدال في الدنيا والآخرة انتشر في المغرب كله. وبفضله استمرت كثير من المرافق العمومية تؤدي مهماتها الإنسانية.

-صارت **ئكدالن** الآن تراقب وتكترى من طرف الوزارة الخاصة.

REFERENCES

مدونة الأحوال الشخصية، طبعة عربية- فرنسية مع فهرس تحليلي للأستاذ فرنسوى- بول بلان والآستاذة رابحة زدكي. سوشبريس. 1996. مدونة الأحوال الشخصية، 1996.

ABÉS, 1917, «Monographie d'une tribu berbère. Les Aith Ndhir», Archives Berbères 2 (2-4) : 149-194, 337-416.

ASPINION, Robert, 1937, *Contribution à l'étude du droit coutumier berbère marocain. Étude sur les coutumes des tribus zayanes,* Casablanca/Fès, Moynier.

BEN DAOUD, Mohammed, 1924, «Recueil du droit coutumier de Massa. Exemplaire des Ida Ou Mout», *Hespéris* (4) : 49-83.

BERTRAND, André. 1977. La famille berbère au Maroc Central : Une introduction aux droits coutumiers Nord-Africains. Thèse de *3ème cycle en Anthropologie sociale et ethnologie,* sous la dir. de J. Berque. E. H. E. S. S. (Paris).

KASRIEL, Michèle. 1989. *Libres femmes du Haut-Atlas? Dynamique d'une micro-société au Maroc.* Paris : L'Harmattan (coll. «Histoire et Perspectives Méditerranéennes») p. 253.

MAROC. 1996. *Moudawana. Code de Statut Personnel et des Successions.* Ed. synoptique franco-arabe par F. P. Blanc et R. Zeidguy. Rabat : Sochepress-Université (coll. «Textes et Documents Juridiques»). p. 236.

MARTY, Paul, 1928, «L'Orf des Beni M'Tir», Revue d'Études Islamiques, 2 (4) : 481-511.

MILLIOT, Louis, 1922, «Le qânoun des M'Âtqa», *Hespéris,* 2 (3) : 193-208.

SURDON, Georges, 1936, *Institutions et coutumes des Berbères du Maghreb,* Tanger/Fès, Les Éditions Internationales.

Conclusion :

Ambiguïté de *l'amerwas* et de *la lqimt*

En guise de conclusion, on peut dire que *l'amerwas* comme la *lqimt* sont des institutions très ambiguës. D'un côté, elles témoignent d'une réelle volonté de protéger la femme en limitant l'usage du droit de répudiation. D'un autre côté, elles permettent de léser cette même femme de son droit au **sdaq** comme de son droit à la succession immobilière.

Ces deux coutumes ont donc des effets fort contradictoires.

Questions

Les questions que l'on peut se poser aujourd'hui sont les suivantes :

Que sont devenues ou que deviennent ces pratiques coutumières depuis la généralisation de la première **mudawana**?

L'exigence d'un plus grand respect du droit de la femme au sdaq et à la succession a-t-il eu une quelconque incidence sur les montants de l'amerwas et de la lqimt ?

Et, qu'en est-il aujourd'hui de la légendaire stabilité du mariage chleuh?

VI- La *lqimt* comme facteur de stabilité de l'union conjugale

Une fois qu'elle entre en possession de sa *lqimt,* la fille en devient l'unique propriétaire. Toutefois, son père garde toujours un droit de regard sur l'usage qu'en fait l'époux. Car c'est ce dernier, et non pas la femme, qui est tenu pour responsable de la conservation de la *lqimt* ou de sa fructification. La femme peut par exemple permettre à son époux de vendre ses bijoux pour financer l'achat de terres, un fonds de commerce ou une migration de travail, ou tout simplement pour se renflouer en cas de faillite.

Mais en cas de répudiation, quel qu'en soit le motif, l'acte de dotation permet au père de récupérer tous les biens de sa fille. Ainsi, l'époux répudiateur doit restituer les biens qui sont encore en bon état, payer la valeur de tous ceux qui se sont détériorés, et rembourser l'exacte valeur de ceux qu'il a pu vendre. Et s'il ne subsiste rien de tous les biens que l'épouse a apporté au mariage, l'époux doit payer la valeur totale de la *lqimt*.

La valeur de la *lqimt* détermine donc le statut de la femme au sein du couple. Plus cette valeur est élevée plus le mari réfléchira à deux fois avant d'user de son pouvoir de répudiation. Car, il doit d'abord s'assurer qu'il est en mesure de restituer la *lqimt* à son beau-père.

Comme *l'amerwas*, la *lqimt* peut donc servir à freiner l'usage abusif du pouvoir unilatéral de répudiation et contribuer ainsi à la stabilité du mariage.

3- Son rapport avec le système de transmission des biens

Dans le Sous, le régime des successions est, en théorie, conforme aux prescriptions de la Chariâa. Contrairement aux *Σorf* d'autres régions du Maroc ou de Kabylie(10), par exemple, *l'azzerf* des tribus du Sous ne comporte pas de clause refusant ouvertement la succession féminine.

Toutefois, dans la pratique, les filles comme les veuves sont écartées de la succession des biens immobiliers, qui sont souvent constitués en patrimoine lignager indivis, dont les héritiers masculins sont les seuls propriétaires. Le moyen **carΣi** qui est ici utilisé pour écarter légalement les femmes de la succession immobilière est l'institution du **habus ahli**. Cette forme de **waqf** permet de désigner les héritiers masculins comme seuls propriétaires indivis. Et, il accorde aux filles le statut d'usufruitières, uniquement tant qu'elles sont célibataires, et en cas de retour au domicile familial, pour cause de répudiation ou de veuvage.

Pour en revenir à la *lqimt*. Dans les tribus qui évincent ainsi les filles de la succession des biens fonciers, la *lqimt* est souvent tacitement considérée comme un avancement d'hoirie, c'est-à-dire une donation par anticipation de leur part d'héritage. La preuve en est que si la femme revendique sa part de succession, l'acte que le père a fait dresser au moment du mariage permet à ses co-héritiers de déduire la valeur de la *lqimt* de sa part et de lui payer la différence en biens mobiliers(11).

La *lqimt* est donc plus qu'un simple trousseau et plus qu'une simple donation de père à fille. Elle fonctionne comme une compensation mobilière permettant l'exhérédation des filles. A ce titre, elle peut aussi être considérée comme un instrument de domination masculine.

À présent, nous allons voir comment la *lqimt* peut agir sur la durabilité du mariage.

10- Abès, 1917 : 62, 323; Aspinion, 1937 : 163-166; Marty, 1928 : 502-503; Milliot, 1922 : 197; Surdon, 1936 : 325-326.

11- Chez les Aït Massa, la constitution de la lqimt de la sœur donne au frère droit à la part de cette dernière sur l'usufruit des biens familiaux indivis. Si plus tard, sa sœur désire entrer en possession de ses biens, elle ne peut prétendre à une indemnité quelconque en ce qui concerne la période au cours de laquelle son frère a eu la jouissance de la part lui revenant (Ben Daoud, 1924 : p. 54).

L'amerwas fonctionne donc ici comme une dette matrimoniale qui met l'épouse en position de créancière de son mari. Ce dernier ne peut user de son pouvoir de répudiation que s'il est en mesure de lui verser le montant total de la somme fixée par la coutume.

C'est donc dans le sens où il permet de mettre un certain frein au pouvoir de répudiation que *l'amerwas* peut être considéré comme un facteur de stabilité du mariage.

V - Spécificité de la *lqimt*

Tout d'abord, avant de voir en quoi la *lqimt* peut également constituer un facteur de stabilité du mariage, nous allons voir qu'est-ce qui fait sa spécificité.

Dans tout le Maroc, comme dans bien d'autres régions du monde, il est d'usage que le père constitue un trousseau à sa fille, au moment du mariage. En ce sens, la coutume chleuhe n'a rien de particulier. Toutefois, la lqimt présente des traits qui la différencient du *ljihaz* et de *l'aruku* des autres tribus arabophones et amazighophones; des traits qui la rapprochent plutôt de la dot féminine, telle qu'elle est pratiquée en Méditerranée Occidentale. Ces traits distinctifs sont les suivants :

1- L'identité du débiteur de la *lqimt*

Contrairement au *ljihaz*, les biens constitutifs de la *lqimt* ne sont jamais payés avec l'argent du *sdaq*. Nous avons vu plus haut que *l'amerwas* n'est jamais versé, au moment de la conclusion du mariage. Par ailleurs, si le fiancé offre quelques cadeaux en nature à sa promise, ces objets ne sont jamais confondus avec la *lqimt*. Le principal débiteur des biens de la mariée est son père, qui est tenu de doter toutes ses filles d'une *lqimt*, plus ou moins équivalente, quel que soit leur nombre.

2- La consignation systématique de sa valeur

L'évaluation des biens de la mariée a lieu avant la rédaction du contrat de mariage. Au cours de cette cérémonie, les agnats des mariés négocient le prix de chacun des articles, du plus conséquent au plus insignifiant. Tous ces articles et leur valeur individuelle et totale sont répertoriés sur un acte écrit qui est conservé par le père de la mariée.

1- le droit de se prononcer sur le montant du **sdaq** qu'elle souhaite recevoir;

2- le droit de recevoir la totalité du **sdaq** fixé dès qu'il y a eu consommation du mariage;

3- le droit de recevoir la totalité du **sdaq**, en cas de prédécès de l'époux[9];

4- en cas de prédécès de l'épouse, ses héritiers sont privés de leur droit au reliquat de son **sdaq**.

En ce sens, l'institution de *l'amerwas* constitue une coutume injuste envers les femmes et peut être considérée comme un instrument de domination masculine.

Alors, la question posée est la suivante : Pourquoi le paiement de l'amerwas est-il dissocié de la conclusion du mariage pour être associé, au conditionnel, à la répudiation?

IV- Explications avancées pour le retardement total de l'amerwas :

1- La facilitation du mariage précoce des jeunes gens

Il faut rappeler que dans la société traditionnelle chleuhe, le numéraire était très rare. A l'époque, un *amerwas* de 9 ou 10 rials pouvait représenter une véritable fortune pour des paysans sans activité à rendement numéraire. Surtout pour les garçons que l'on mariait à partir de l'âge de 15 ans alors qu'ils dépendent totalement de leur famille pour leur propre subsistance, comme pour leur établissement matrimonial.

2- La protection des femmes contre l'usage abusif de la répudiation

Encore une fois, il faut rappeler que les jeunes gens étaient mariés à peine nubile et certainement encore immatures à bien des égards. Donc, le retardement conditionnel d'un *amerwas* qu'ils ne sont pas en mesure de payer, sans l'appui financier de leur famille, permettait certainement à leur propre père, comme au père de l'épouse, d'exercer un certain contrôle, afin de les empêcher de faire un usage frivole de leur pouvoir inconditionnel de répudier.

9- L'azzerf des Ida Ou Mout (Ait Massa) stipule que «la femme ne peut demander le reliquat de sa dot, ni à son époux, ni à ses enfants après la mort de celui-ci» (Ben Daoud, 1924 : 54).

être négocié au moment de la conclusion du mariage et peut varier selon la condition des deux parties contractantes.

Par contre, le prix de *l'amerwas* est fixé d'avance soit par *l'azzerf* soit par *lejmaΣt*. Le montant ainsi fixé, par la coutume écrite ou orale, est valable pour tous les membres d'une même taqbilt. Et, aucune des deux parties contractantes n'est habilitée à en diminuer ou augmenter la valeur. Le prix de *l'amerwas* est donc le fruit d'un consensus local, à l'échelle de la taqbilt. Et deux tiqbilin voisines peuvent avoir des *amerwas* de valeur différentes.

2- Le retardement total et conditionnel de son versement

Il faut ici rappeler que la Chariâa comme la Moudawana permettent d'échelonner le paiement du **sdaq** convenu, mais que le versement d'une partie aussi infime soit-elle est exigible, avant la consommation du mariage, le **duxul** que le **sdaq** a pour fonction de rendre licite(6). La Chariâa et la Moudawana donne même à l'épouse, le droit de refuser toute cohabitation, avant le versement d'une partie ou de la totalité du **sdaq**(7).

Or, la coutume chleuhe veut qu'aucune partie de *l'amerwas* ne soit versée, ni avant, ni après la consommation du mariage. Le montant total de *l'amerwas* reste à l'état de dette, et son paiement n'est exigé qu'en cas de répudiation abusive. C'est-à-dire que si l'union est stable, la femme n'entre jamais en possession de son *amerwas*.

Ainsi, *l'amerwas* est purement et simplement annulé dans tous les cas suivants :

1- en cas de répudiation aux torts de la femme (par exemple pour adultère ou non virginité);

2- en cas de rupture du mariage à l'initiative de la femme ;

3- en cas de veuvage.

Or, selon la Chariâa et la Moudawana, la consommation du mariage et le prédécès du mari donne à la femme le droit à la totalité du sdaq, sans conditions(8).

On voit donc que les modalités de fixation comme les modalités de paiement de l'amerwas privent l'épouse de droits que lui accorde la Chariâa :

6- يجب المهر كله أو بعضه عند الدخول. مدونة الأحوال الشخصية، 1996 : 50).

7- ليس للزوج أن يجبر زوجته على البناء حتى يعكتها من حال صداقها. (مدونة الأحوال الشخصية).

8- يستحق المهر كله بالموت أو بالدخول. (مدونة الأحوال الشخصية، 1996 : 50).

tribus du Moyen Atlas, où la coutume donne à la femme le droit de fuir le domicile conjugal, ou les tribus du Haut-Atlas Oriental et du Pré-Sahara où la femme jouit d'une initiative encore plus grande en matière de divorce[3].

Il semble donc que les tribus du Sous ont acquis cette réputation de connaître un taux de divorce faible, parce que leur *azzerf* ne comporte pas de dispositions permettant à la femme de prendre l'initiative de rompre le lien conjugal.

Toutefois, si l'on observe les rites de mariage du Sous, on découvre qu'ils expriment une très forte valorisation de la monogamie primaire, chez la femme comme chez l'homme. L'idéal social qui est exprimé ici par les rituels est celui du mariage unique et durable, pour la femme comme pour l'homme. C'est-à-dire que le divorce comme la polygamie sont représentés comme des maux à éviter. Nous sommes donc ici très loin du modèle Aït Haddidou, où le premier mariage est souvent utilisé, par la femme, comme moyen d'émancipation de la tutelle paternelle[4].

En partant de l'observation de l'idéal du mariage unique exprimé par les rituels, j'ai essayé de voir quelles sont les mesures juridiques ou coutumières effectivement prises pour le réaliser.

L'étude des spécificités de *l'amerwas* et de la *lqimt* m'a amené à émettre l'hypothèse que ces deux pratiques sont des facteurs déterminants de la stabilité du mariage.

Nous verrons, dans un premier temps, qu'est-ce qui fait la spécificité de ces coutumes matrimoniales et en quoi elles peuvent être considérées comme des instruments de domination masculine. Dans un deuxième temps, nous verrons de quelle manière elles peuvent contribuer à la stabilité du mariage.

III - Spécificité de l'amerwas

Quelles sont les particularités de *l'amerwas* par lesquelles il se différencie du *sdaq*?

1- La fixation de son prix

Rappelons tout d'abord que, selon le rite malékite et selon la Moudawana, la valeur du **sdaq** reste contractuelle[5]. Son montant peut

---

3- Voir Bertrand, 1977: 96-110, et Kasriel, 1989 : 132.

4- Kasriel, op. cit.

5- لاحد لأقل المهر ولا لكثرته (مدونة الأحوال الشخصية، 1996 : 50).

L'amerwas et la lqimt chleuhes : Instruments coutumiers de domination masculine et de stabilité conjugale».

Mme Souad AZIZI, Anthropologue.

Cette communication a pour objet *l'amerwas et la lqimt*[1], les deux principales coutumes régissant l'institution du mariage, dans le Souss[2], jusqu'à la généralisation de la première Moudawana.

I- Définition des notions d'amerwas et de lqimt

L'amerwas peut être considéré comme l'équivalent coutumier du **sdaq**. Le terme *amerwas* désigne la compensation matrimoniale qui est porté sur l'acte de mariage. Son féminin, *tamerwast,* est utilisé pour désigner une dette, notamment toute dette pécuniaire. Nous verrons plus loin, que *l'amerwas* peut également être considéré comme une dette, et que ce terme peut être traduit par «dette matrimoniale» plutôt que par «compensation matrimoniale».

La lqimt est l'ensemble des biens que la femme apporte au mariage. Le terme *lqimt* est un emprunt arabe, dérivé de **qima**, qui signifie «prix» ou «valeur (d'une chose)». Les biens de la mariée chleuhe sont ainsi appelés, parce que leur prix, leur qima, est estimé au moment de la conclusion du mariage et consigné sur un acte écrit.

II -Faible taux de divorce en pays chleuh?

Mes travaux sur l'amerwas et la lqimt résultent d'une interrogation sur les raisons du faible taux de divorce dans les tribus du Sous. Ce phénomène a été noté par la plupart des auteurs qui ont observé la famille, en pays de coutume, notamment durant la période coloniale. Mais, je dois ici préciser, qu'à ma connaissance, il n'y a pas eu d'étude sociologique qui prouve, chiffres à l'appui, que le divorce était moins fréquent dans les tribus du Sous que dans d'autres tribus amazighophones. Par exemple, les

1- Chacune de ces deux coutumes matrimoniales a déjà fait l'objet d'une publication in Awal, Cahiers d'Études Berbères, 2001, (23 : 101-114); et 2001, (24 : 31-42).

2- Le terme Souss est ici utilisé, dans un sens large, pour désigner toute cette région de plaines (Sous et Massa) et de montagnes (versants sud du Haut-Atlas Occidental et Anti-Atlas), où la Tachelhit est en usage.

Il demeure cependant que la majorité des relations sociales s'expliquent encore en terme de parenté. L'ordre parental intervient aussi bien pour commenter une règle d'héritage que l'appartenance des individus à un groupe social, la transmission des droits et des devoirs, le mariage, la résidence, le protocole ou l'histoire des origines.

C'est à travers ces formes que l'on peut déceler les pratiques résiduelles de la matrilocalité. Nous pouvons localiser :

a) le faisceau des légendes généalogiques qui renvoient au modèle matriarcal.

b) Les relations sociales exprimées en termes de parenté matriarcale.

c) Le mariage préférentiel avec la cousine croisée matrilatérale (fille de l'oncle utérin).

d) La règle de transmission des biens utérins communautaires appelés suivant les régions lait. Elle transmet les contours du rôle réservé aux femmes dans les affaires politiques.

e) Le calendrier ancien mal connu des mansions lunaires auquel se rapporte certains dictons.

f) Les pratiques qui consiste encore à fêter le divorce.

g) Le statut social de la femme divorcée.

h) Le pouvoir matriarcal qui consiste à nommer les nouveaux nés.

Nous pouvons relever parmi les traditions institutionnalisées celles qui passent par la voie jurisprudentielle :

a) S'opposer à la polygamie conformément aux prescriptions de l'acte du mariage.

b) La répartition équitable des biens accumulés conjointement.

c) La conservation des biens domestiques à usage féminin hérités par voie utérine en recourant à la notion de habous.

Lorsqu'on tente d'enquêter sur la justification, nous sommes immédiatement amené à déceler dans les traditions actuelles les résidus continuels qui émanent du temps écoulé : «Le sexe faible est un argument tiré de la faiblesse originelle pour justifier tous les moyens et les institutions capables d'assurer le pouvoir économique et social des femmes. C'est parce que la femme est une nécessité vitale qu'elle doit incarner un pôle d'importance économique et sociale. Le pouvoir féminin dans un système matrilinéaire est de faire de la femme la protectrice comparée au pilier auquel peut arrimer solidement le velum de la tente, au piquet qui sert à attacher un animal pour qu'il ne s'égare pas ou encore à la cavité qui retient un grain de sable balayé par le vent».

Cette version est la combinaison d'une somme de traditions récoltées qui nous montrent les femmes au Sahara d'aujourd'hui disposant d'une tradition sélective qui rattache leurs chefferies à la place prépondérante de leurs grandes mères. «Etre chef politique ne signifie pas détenir un pouvoir coercitif ni être maître de décider et de gérer selon son jugement personnel, mais plutôt arbitrer ou exécuter les décisions des gens «autorisés», qui contrôlent les stratégies parentales, économiques et sociales».

Une spécialiste telle que Hélène Claudot-Hawad pense que dans l'assemblée, la voix féminine pèse autant et même davantage que celle des hommes. Les femmes n'interviennent dans les réunions plénières que si l'unanimité n'est pas faite sur un point et qu'elles ne sont pas assurées que le messager masculin défendra leur opinion et assumera son rôle de représentant des maîtresses de la tente. De même, elles viennent «sur le terrain» pour défendre leur jugement chaque fois qu'il y a désaccord avec les hommes.

Si l'on s'interroge sur l'évolution des catégories de la matrilocalité, on trouvera que :

1- Les origines des groupements ne font allusion qu'à des ancêtres masculins sauf en de rares cas.

2- Les cercles d'identification ne recouvrent plus des rapports sociaux denses et réguliers qui servaient autrefois à distinguer les groupes, tribus et confédérations Iznagn.

3- La communauté la plus ancienne à laquelle remonte l'ordre parental en 1934 dépassait la tribu vers le leff et la confédération.Il s'arrête aujourd'hui au clan, voir au lignage.

Les résidus de la matrilinéarité au Sahara

Naïmi Mustapha - IURS - Rabat

La matrilinéarité au Sahara émane des groupes résidentiels protohistoriques monopolisant le savoir faire traditionnel (hratin) et des groupes contrôlant l'étendue migratoire (Iznagn – Sanhaja). Cependant, il est impossible aujourd'hui de recourir aux sources écrites pour analyser les fonctions matrilinéaires de la société. Les sources écrites ne laissent apparaître depuis le siècle des almoravides aucun type d'organisation matrilinéaire. L'unique recours demeure pour nous les catégories de la matrilocalité qui se situent encore par rapport à la mobilité des échanges matrimoniaux. L'analyse de ces catégories et des pratiques subsidiaires doit donc se rapprocher des traditions et des pratiques résiduelles de la matrilocalité.

En elle-même, la matrilocalité permet de ressortir l'apport qui associe les femmes à la gestion des biens transmise par voie utérine. Il nous a fallu pour y voir plus clair, considérer la résidence des époux au sein des campements de leurs épouses comme génératrice de comportements idéologiques. Les groupes de parenté offrent une série de comportements matrilocaux qui définissent les mécanismes de l'alliance et des solidarités affichées entre eux. Nous constatons que souvent les choix à pratiquer l'endogamie préférentielle conduisent les lignages là où le mariage se fait à l'intérieur de la communauté et sert à incorporer les époux. Les femmes prennent les hommes qui s'inscrivent dans l'espace résidentiel oasien composé, certes, de lignées diverses, mais qui révèlent toutes leur similitude, leur symétrie, leur équivalence idéologique. La résidence des époux au sein des campements des épouses fait en réalité figure d'un des divers aspects de la vie sociale. Elle matérialise une représentation cosmopolite de la filiation, de l'héritage et de la succession à la chefferie suivant l'incorporation dans le groupe des épouses. Au sein du groupe, chaque lignage se présente comme un ensemble de parents utérins issus d'un ancêtre fondateur éponyme.

- Dans le jugement n° 21 du tribunal des AIT HARAKAT de GUELMOUS on lit : qu'en matière de contestation immobilière, en l'absence de toute preuve et en cas d'égalité de valeur des droits respectifs de propriété, le plus âgé des adversaires est qualifié pour indiquer la véritable limite présumée en l'appuyant du serment»(21)

A travers le matériau jurisprudentiel apparaît clairement la nature des contestations foncières et leurs enjeux comme enjeux de réorganisation du système de la preuve.

21- 20 novembre 1935, p. 250.

Deux types de corpus rendent parfaitement compte du rôle de la jurisprudence dans l'œuvre d'unification foncière : la jurisprudence Chérifienne et la jurisprudence des tribus Zayanes.

1- Le recueil de jurisprudence chérifienne est publié par Louis MILLIOT: trois volumes paraissent entre 1919 et 1924[17]. J. LAPANNE JOINVILLE continua l'entreprise par la publication d'un tome 4 en 1952.

Le recueil est riche en informations sur les litiges immobiliers et sur l'importance croissante de la propriété foncière. Son intérêt pour notre propos est triple :

- d'abord l'extension des litiges montre l'importance de l'enjeu foncier ; nombre de litiges remontent à une période antérieure[18].
- ensuite le recueil renseigne sur les groupes sociaux en compétition et en conflit : tribus, caïds, seigneurs, associés, étrangers etc..
- enfin ce matériau jurisprudentiel contient d'énormes informations sur la nature des litiges : titres de propriété, preuve, indivision, répartition de l'eau, etc..

2- la jurisprudence des tribunaux coutumiers des tribus Zayanes[19] n'a pas la même consistance que le travail de L. MILLIOT mais son apport n'est pas négligeable. Les jugements des tribunaux coutumiers Zayanes renseignent sur les conflits portant sur l'IHYA, l'indivision et le système de la preuve. Exemples :

- «Lorsqu'on se trouve en présence d'une bande de terre en friche revendiquée par deux ou plusieurs individus, ces derniers, à défaut de preuves doivent la partager proportionnellement à l'importance de leurs terrains riverains respectifs»[20].

17- Recueil de JC, Paris, Ernest Leroux, 1919, 1920 et 1924 (trois tomes par Louis MILLIOT), le tome 4 est publié par J. LAPANNE JOINVILLE en 1952.

18- Cf. par exemple l'arrêt non motivé, OULAD AL AWFIR c/ MOULAY ABDALAZIZ du 16 Safar 1333- 3 janvier 1915, JC, tome 1, p. 105-107.

19- Robert ASPINION, contribution à l'étude du droit coutumier berbère marocain (études sur les coutumes des tribus Zayanes) CASABLANCA, 1946, 2° édition, les jugements sont annexés à la fin du livre.

20- Jugement n° 26 tribunal coutumier des AIT BOU HADDOU et AIT SIDI BOU ABBED, 26 mai 1935, p 270.

Les *fétouas* étaient nombreuses et touchaient tous les domaines de la vie sociale au 19ème siècle. Les formes les plus connues ont été corrigées et publiées. Leur ensemble forme une littérature extrêmement fournie particulièrement dans le rite malékite.

Le recueil le plus important des *nawazils* à la fin du 19 siècle et début du 20 est incontestablement le MIYA AL JADID lithographié à Fès en 1328 h. La nouvelle pierre de touche du faqih AL MAHDI AL IMRANI AL WAZZANI est un ouvrage précieux composé de onze tomes et de quelques 4460 pages. Il représente, en ce qui nous intéresse, un effort d'adaptation du droit aux transformations modernes, traitant même certaines questions d'actualité juridique comme la lettre de change et le billet de banque. Toutes les « innovations » et les transformations sociales ont fait l'objet de *fétouas.*

II-Le rôle de la jurisprudence

Le rôle de la jurisprudence est important pour suppléer et harmoniser la *sharia* avec les exigences impérieuses de la dynamique sociale. Elle sera de plus en plus appelée à valider et à juridiciser des pratiques contraires aux textes solennels. Les exemples sont nombreux des efforts destinés à intégrer dans le droit positif des «institutions» et des pratiques rebelles qui se sont imposées avec le temps et par la force des choses. Ainsi en est il du khammessat reconnu par Mahdi AL WAZZANI et la preuve par certains faits de possession emportant présomption suffisante de propriété (Louis MILLIOT : préface à la jurisprudence chérifienne, t IV). De même a été reconnue la validité de la SAFKA qui est la vente de l'objet indivis par un seul des copropriétaires, c'est à dire une vente du bien d'autrui, institution déclarée nulle par la doctrine» (ibidem). Comme exemple de pratique coutumière, étrangère au sharaa et ayant trait à la question foncière, on cite souvent le témoignage «lafif» considéré de qualité inférieure au témoignage des adouls mais qui a été intégré dans le droit positif.

Le rôle de la jurisprudence dans la régulation sociale apparaît nettement dans le domaine foncier dans le travail de négociation et de composition qu'elle opère entre textes juridiques hétérogènes et entre logique du droit local et règles issues des traités et conventions internationales.

Extraits de leur contexte social et historique les arrêts des tribunaux paraissent éclectiques et décousus. On y trouve pèle mêle le recours à la *sharia,* aux coutumes locales et au droit international.

La nécessité est le biais par lequel le droit prescrit rejoint la réalité fluide et mouvante. On ne saurait mieux faire ressortir ce point que par un contrat lié à la structure économico- sociale du Maghreb : le khammessat considéré par le juriste puriste comme une aberration et qui finit par s'implanter dans le droit.

L'ouvrage d'Ibn Ali B. RAHAL, plaidoyer rédigé à Fès au début du 18° siècle, est en ce sens fort édifiant. Il justifie le contrat de Khammessat par la *Darura* qui l'impose tel quel, sans possibilité d'esquive. La nécessité est une sorte de force majeure devant quoi le juriste doit s'incliner. C'est l'idéal religieux du bien commun, cause finale et moteur interne des conventions. le malékisme d'occident par son approche de l'utilité collective légitimante et de l'exception de nécessité, a permis aux juristes marocains de faire passer les faits de coutume dans le droit musulman de l'obligation(15). La coutume a pu ainsi confluer dans le droit vécu qu'élabore et fixe la jurisprudence, mais par le biais d'une doctrine intimement islamique(16).

A côté de la coutume et à partir d'elle fonctionnent d'autres modalités plus jurisprudentielles :

- Les recueils d'actes juridiques (wathaiq) c'est à dire formulaires de notariat. Citons parmi les plus connus dans le malékisme celui d'IBN AL MAWAZ (déc. 281 h), celui d'IBN ALI ZAMANAIN(déc 369 h), celui d'IBN SALAMUN AL KINANI (déc 702 h) etc.. les formules qu'on y trouve expriment les diverses règles jurisprudentielles.
- Les recueils de fetwa qu'on appelle *ajwiba* ou *nawazil*. Pour être plus précis sur le plan technique il faut distinguer deux types de recueils- le recueil de *nawazils* dans lequel l'auteur codifie ses propres *fétouas* ainsi que des fétouas des autres auteurs et les recueils de fétouas qui sont consacrés aux seules réponses de l'auteur. On cite au 19°, des *nawazil* de RINDI (déc 1873), AJWIBAT GUENNOUN AL KABIR(déc. 1885), fétouas d'IBN AZZOUZ(déc 1901).

15- Sur la théorie musulmane de la nécessité cf. CHAFIK CHEHATA : essai d'une thèse générale de l'obligation en droit musulman, t 1, p. 69-70; MOHANNA : le rôle du juge en droit anglais et le droit de l'islam comparé, Paris, thèse, 1929

16- Berque, op. cit. p 41

quantité intellectuelle, avant IBN KHALDOUN, bien inférieure à sa production juridique(malikite)[11]» .

La thèse de l'immobilisme du droit musulman s'entretient et se ressource dans la dissociation entre le registre du droit doctrinal et celui du droit réel. Si l'on se contente des «bréviaires» du rite malikite : mukhtaçar de KHALIL, Tohfa d'IBN ACIM, RISSALAT IBN ABI SAID, on n'y trouve rien sur les réalités concrètes de l'histoire marocaine.

Si l'on veut trouver des développements circonstanciés sur le Khammessat et le fermage en nature[12], la neufâa, GZA, Guelsa, Zina etc..[13], il faudrait consulter des ouvrages qui ne traitent pas du «droit», mais des réalités positives : recueils de *nawazils, wataiq* ou formulaires et surtout *amaliyyat* ou traités de jurisprudence. Il ne faudrait pas considérer toutefois que ces travaux s'opposent au droit (idéal) mais au contraire les considérer comme modalités de passage et de communication entre le registre I du droit prescrit et le registre II du droit vécu. Les règles produites dans l'expérience juridique vécue ne s'opposent pas au prescritif mais tissent avec lui des solidarités et des compromis qui sont des solutions collectives à des problèmes d'ensemble.

Quelles sont ces modalités de passage du registre I au registre II ?

L'idée d'un droit religieux immobile et immuable peu à peu délesté de ce qui est vivant, devenu caduc et supplanté par un droit positif issu des coutumes et des ordonnances politiques[14] ne correspond pas à la dynamique sous jacente aux processus juridiques dans le Maroc du 19° siècle. On peut parler d'une proximité, d'un compromis à chaque fois renégocié mais non d'une caducité et d'un remplacement.

Le malékisme d'occident- par son «opportunisme juridique» a pu offrir une solution aux incompatibilités entre la coutume et le droit prescrit .Cette solution, il a su l'extraire d'une théorie orthodoxe, celle du bien commun «maslaha» cause finale de toutes les conventions.

11- C. CAHEN, p 83-84

12- Sur le khammessat et le fermage en nature cf J. Berque, NAWAZILS, p 42.

13- Sur ces différents institutions cf Louis Milliot, démembrement du habous, Paris Ernest leroux, 1918.

14- Idée developpée pour la première fois par SCNOUCK HURGROUJE dans un article célèbre de la revue d'histoire des religions, 1888.

A quoi se heurte l'usage du droit selon les historiens?

Tout examen sociologique du droit se heurte à cet obstacle majeur : « la suspicion que ce corps de doctrine compact ne soit passablement artificiel»[6].

Le droit en terre d'islam est perçu comme la construction érudite d'hommes de religion maintes fois... inattentifs à la vie[7].

Dans l'ensemble, on peut dire que la science historique parait avoir oscillé entre deux attitudes extrêmes à l'égard du droit : «tantôt on se borne à traduire en langage moderne tel tableau d'institutions trouvé par exemple chez AL MAWERDI, comme si ce qu'on trouve chez cet Iraqien du XI siècle pouvait automatiquement s'appliquer à la Sicile ou à l'Irak même en n'importe quel temps; tantôt par réaction on déclare que son œuvre est une vue de l'esprit dont on ne peut tirer rien de réel et adieu!»[8].

Cependant, entre ces deux positions extrêmes, produit d'une mauvaise appréciation des processus juridiques, des voix se sont élevées parmi les historiens pour démontrer la fécondité que recèle l'usage du droit musulman en matière historique. On a montré que l'assertion sur le caractère artificiel du droit est fort contestable en bien des secteurs juridiques (R. BRUNSCWIG, p. 62) et appelé à réintégrer le droit au moins partiellement, dans l'histoire sociale.

La conciliation du fiqh et de l'histoire a donné naissance à des éclairages fort intéressants : le droit fatimide a contribué grandement à la connaissance de l'histoire de l'Ifriqiya[9]. De même l'approche de l'urbanisme musulman médiéval a été rendue aisée par le droit musulman[10].

En outre, la valeur des sources juridiques est encore mise en relief, pour certaines périodes ou certaines régions, où font particulièrement défaut dans les autres catégories de sources littéraires. Sans aller jusqu'à une déficience complète, il est bien certain que pour le Maghreb entier, par exemple, la production historiographique conservée est «en volume et en

---

6- R.BRUNSCHWIG, considérations sociologiques sur le droit musulman ancien, STUDIA ISLAMICA, t III, 1955, p. 61.

7- ibid.

8- C.CAHEN : l'histoire économique et sociale de l'orient musulman médiéval, Studia Islamica, t III, 1955, p. 101.

9- R.BRUNSCWIG : fiqh fatimide et histoire de l'IRFIQIYA» in études d'islamologie, Paris, G.P .Maisonneuve et Larose 1976, p. 63 et S.

10- du même : urbanisme médiéval et droit musulman, in Etudes d'islamologie, op. cit. t II, p. 7 et s.

Pour illustrer notre propos, nous examinerons rapidement la question du rapport coutume / fiqh et d'une manière générale droit prescrit / droit vécu (I). Cet examen montre le rôle important que joue la jurisprudence comme modalité de passage du registre du droit idéal au registre du droit vécu (II)

I- droit prescrit et droit vécu

Il faudrait rappeler que l'expansion juridique coloniale s'est heurtée en Afrique du Nord à celle d'un autre système déjà anciennement installé : le droit musulman ou fiqh. La compétition entre ces deux systèmes se faisait sur un fond de droit coutumier. Le terme coutume n'est pas pris ici au sens que lui donnent les juristes. Dans bien des cas en effet cette «coutume» offre les caractères de cohésion raisonnée, d'expression légiféré, voire même de codification écrite, qui sont ceux même de la loi. En fait la coutume au Maghreb, comme le dit si bien Jacques Berque c'est le droit du prédécesseur et concurrent[(4)].

Le rapport entre systèmes juridiques colonial et musulman, entre fiqh et coutume est à saisir dans le cadre de la problématique générale du rapport droit prescrit/droit vécu.

Le droit prescrit c'est le modèle conçu et consigné, le droit vécu renvoie au contenu d'activité juridique effectivement mis en œuvre et qui rend possible l'effectuation des normes.

Le processus juridique est un compromis entre ces deux registres du droit : le registre du droit idéal et le registre du droit positif.

La seule réduction du droit au modèle prescrit dans les ouvrages doctrinaux peut conduire à la thèse de son artificialité et de son éloignement des réalités sociales concrètes. Cette thèse a constitué une sorte d'obstacle méthodologique à toute tentative d'intégration du phénomène juridique dans l'analyse de la réalité économique et sociale du monde musulman médiéval. Nous citons le point de vue d'un spécialiste de l'islam médiéval : « j'ai été frappé de ce que, dans les ouvrages qui en traitent (de l'histoire du monde musulman) même dans ceux qui sont dus à des auteurs largement informés de genres très divers de littérature, il en est un, le droit, qui paraît leur être presque complètement étranger, et je me suis demandé, si pour notre usage ultérieur, cette omission était justifiée[(5)]»

4- Jacques Berque : structures sociales du haut Atlas, PUF, Paris 1955, p 242

5- Claude Cahen : considérations sur l'utilisation des ouvrages de droit musulman par l'historien, in les peuples musulmans dans l'histoire médiévale, institut français de damas, 1977, p 81

Cette inscription du droit dans les processus de travail et de communication n'est ni unilatérale ni réductrice. Il n' y a pas d'une part une infrastructure déterminante et d'autre part un droit dérivé qui se limite à réfléchir. La vie sociale comme processus vivant implique et requiert des hommes (et des femmes) qui s'ajustent aux normes sociales et aux normes juridiques, qui créent leurs propres normes ou leurs propres interprétations des normes.

Or, ce que nous constatons, c'est qu'en général lorsqu'il est pris en compte dans les analyses des phénomènes sociaux, le droit est appréhendé principalement à travers la question de son effectivité, de son efficacité ou de son efficience. Ce questionnement implique une approche restreinte du droit : il est généralement saisi comme un principe inefficient constamment mis en échec par les pratiques sociales, qui fonctionne comme un simulacre occultant la réalité des rapports sociaux.

A l'origine de cette prise de position communément arrêtée : une survalorisation du fait aboutissant au rejet du droit hors de toute réalité[(2)]. C'est cette prise de position qui sera ici discutée. La discussion est conduite à partir de l'idée que le droit n'est pas une simple mécanique rhétorique- même s'il y a des rapprochements entre le texte littéraire et le texte juridique-, il montre une aptitude particulière à ajouter quelque chose (sa propre force dirait Bourdieu[(3)] à la réalité dans laquelle et sur laquelle il intervient.

L'argument fort prisé de l'inefficacité de la règle juridique est basé sur un double malentendu :

1- Il confond inapplication et ineffectivité de la règle juridique. Comme si les règles juridiques étaient faites pour être appliquées toutes.

2- Il ne prend pas en considération le degré d'indétermination et d'incertitude dont tout texte juridique est affecté. En d'autres termes, le sens du droit n'est jamais donné, il est construit. Pour le construire, un travail d'interprétation est nécessaire. C'est ce travail d'interprétation qui donne leur signification à des textes dont l'aptitude à être appliquées ne saurait être connue à priori.

2- Signaler ici le fameux article de Pascon et Bouderbala : le droit et le fait dans la société composite. Essai d'introduction au système juridique marocain; Bulletin économique et social du Maroc XXXII, avril- juin 1970 pp. 1-17.

3- Pierre Bourdieu : la force du droit. Eléments pour une sociologie du champ juridique, actes de la recherche en sciences sociales n° 64, septembre 1986, pp. 3-19

Droit et société au Maroc : réflexions sur l'efficacité des règles juridiques

Mohamed Madani, Faculté de Droit, Agdal, Rabat.

Ce texte invite à re-penser le rapport droit/société d'une manière non réductrice c'est à dire à penser à la fois l'autonomie du juridique et son ancrage dans la société :

- Penser l'autonomie du droit : c'est reconnaître la possibilité d'une science portant sur la validité des règles juridiques[1]. Mais c'est aussi reconnaître les limites d'une telle science. On ne peut se limiter au seul niveau de ce qui est juridiquement valable, il faudrait aussi s'interroger sur la manière dont les hommes, dans une société, en viennent à réclamer des droits, à élaborer des codes et des lois et à les considérer comme œuvres importantes. La «norme fondamentale», celle qui assure à l'ordre juridique sa validité, doit elle même reposer sur quelque chose. L'intervention du fait social «reconnaissance», «acceptation» s'érige en intermédiaire inévitable entre le système des normes juridiques et l'expérience du monde vécu.

- ...et son ancrage dans la société signifie que l'inscription du droit dans le social est en évidence un produit de la sagesse des nations. Cette évidence pourrait néanmoins donner lieu à un sociologisme réducteur déniant toute efficacité au droit. Ce sociologisme ne laisse voir que les implications sociales sur le droit et néglige l'articulation toujours vivante entre normes et processus social, c'est à dire le processus de communication et de production comme processus de régulation où des hommes font usage de techniques, d'eux mêmes et des autres d'une manière totale, impliquant le physique et l'intellectuel, la coopération et la dissidence, la norme prescrite et la norme vécue.

1- Cf. Hans Kelsen : La théorie pure du droit, 2ème édition, trad. Charles Eisenmann, Paris 1962.

Il en résulte qu'une bonne partie des relations d'affaires est restée en dehors du droit positif. Il y a même des zones de non-droit[25]. Cette situation d'insuffisance juridique laisse le champ libre aux incertitudes et aux conflits qui ont tendance à s'éterniser.

Néanmoins certains domaines continuent d'être régis par les coutumes et les usages. Ces derniers doivent être enrichis, répertoriés et exploités afin de créer un code des métiers pour les professions et métiers et un code rural pour les activités agricoles. Le droit existe donc, il suffit de le recueillir, de l'organiser, le modifier si c'est nécessaire et le cas échéant le compléter. En effet, le droit créé par les professionnels aurait plus de chance de réussir qu'un droit importé et non adapté à la réalité marocaine.

25- Pour la notion de droit et non-droit cf. Jean Carbonnier Flexible droit 8ème édition L.G.D.J.

surtout procéder à un travail de synthèse. L'exploitation des documents devrait se faire objectivement et par des chercheurs connaissant bien le milieu et la matière afin d'éviter les interprétations fallacieuses et les écueils qui ont pu, au fil des années, déformer la notion de coutume. Il faut en effet débarrasser la coutume du fardeau de l'histoire que lui ont collé les auteurs de la colonisation

En outre, il faut observer sur le terrain, l'évolution des coutumes, les répertorier et faire de nouvelles recherches en essayant de mettre la main sur les documents détenus par les particuliers en encourageant matériellement leurs détenteurs, si c'est nécessaire. Enfin, il faut analyser la pratique judiciaire ancienne et récente, car celle-ci présente une richesse inestimable, encore non exploitée jusqu'à nos jours.

Le résultat de ces recherches devrait aboutir à la création d'une banque de données réunissant toutes les coutumes, à savoir celles toujours en vigueur et celles tombées en désuétude.

Paragraphe 2- La coutume peut combler le vide juridique

Dans certaines matières les juristes, à court d'idées, recourent pour résoudre des problèmes juridiques au droit comparé et essentiellement au droit français. A titre d'exemple nous citons, plus particulièrement, le droit des affaires car dans cette matière notre législateur a transposé le droit français dans son intégralité dans notre système juridique. Le nouveau code de commerce est l'exemple typique de cet emprunt aveugle.

Or, nul n'ignore que le droit commercial français d'aujourd'hui ne s'adapte pas à notre environnement économique en raison de la différence des structures économiques marocaines et françaises. Le tissu économique marocain continue, en effet, à se fonder sur le petit commerce et les petits métiers alors que ces domaines sont en voie de disparition en France.

juridique a fonctionné durant des siècles. Alors qu'aujourd'hui, les zones mises à défense dans le cadre d'un programme international, crées pour préserver la nature, ne sont pas respectées à cause de l'absence de règles contraignantes adaptées aux populations qui vivent dans les régions protégées; nous citons, à cet effet, à titre d'exemple les zones protégées créées dans les hauts plateaux de l'oriental.

Comme autre exemple intéressant, nous citons la notion de propriété familiale, sorte de société universelle de personnes qui était développé dans certaines régions du Maroc(23). L'adoption de cette institution a pour avantage d'éviter l'émiettement des terres fertiles en cas de décès(24).

1-2- La coutume comme complément au droit positif

Il y a des cas où la législation en vigueur renvoie expressément à la coutume. A titre d'exemple nous citons l'article 197 du dahir du 2 juin 1915 fixant la législation applicable aux immeubles immatriculés qui dispose que les droits coutumiers musulmans tels que Gza, Istidjar, Guelza, Zina, Houa restent soumis aux usages et coutumes qui les régissent.

D'autres textes comme le dahir des obligations et contrats, le code de commerce et la législation du travail renvoient pour la réglementation de certaines questions à la coutume.

Section 2- La coutume comme source d'inspiration législative

La coutume peut inspirer le législateur et le juge afin de combler le vide juridique (parag. 2). Mais pour cela, il faut fouiller les archives et procéder à des travaux de terrain (parag. 1).

Paragraphe 1. Nécessité d'exploiter les gisements documentaires.

Cette tâche doit commencer par l'inventaire de tous les travaux réalisés sur la coutume au Maroc depuis le début du siècle dernier et même avant. On doit analyser les contenus, les vérifier, les confronter, chercher, si c'est possible, leurs fondements juridiques et leurs origines historiques et

---

23- Cf. pour les tribus Zemmour à l'ouvrage de Georges MARCY op. cit p.175 et suivant.

24- Des problèmes juridiques sont posés aujourd'hui, avec acuité, à propos des terres irriguées, ayant fait l'objet d'un remembrement après mise en valeur par l'Etat. En effet, souvent, les inscriptions portées sur les titres fonciers sont en décalage par rapport à la réalité constatée sur le terrain et ce, soit parce que les agriculteurs ignorent le régime de la propriété foncière, soit parce qu'ils l'estiment trop compliqué.

Par ailleurs d'autres coutumes peuvent enrichir le droit de la famille et la notion de la famille chez nous[19].

Parmi les coutumes qui peuvent intéresser cette matière et qui semblait, du moins en apparence, ne pas susciter de controverses, on peut citer à titre d'exemple, la coutume suivie par les Aït Mohrad et les Aït Hadidou au Sud-Est du Moyen Atlas marocain qui autorise la femme à demander le divorce de son époux sous certaines conditions (notamment l'interdiction d'épouser n'importe lequel des trois hommes avec lesquels il la soupçonne d'entretenir une liaison)[20].

Il y a aussi la coutume des Aït Hadidou qui permet le mariage des futurs époux sans exiger le consentement parental, du moins expresse, ni d'un côté ni de l'autre. En effet, les garçons et les filles discutent ouvertement et librement l'affaire et prennent ensemble la décision. La présence des parents lors de la formalisation du contrat de mariage devant les adouls n'est que symbolique[21].

Mais n'est-ce pas là aujourd'hui la même situation qui prévaut dans l'ensemble du Maroc? En effet, l'évolution sociale a rendu caducs le droit de djebr (al ijbar) exercé de facto par les parents surtout dans les campagnes marocaines et le droit de tutelle (la wilaya) exercé de jure sur la femme lors du mariage[22].

Au niveau du droit foncier les immeubles non immatriculés demeurent régis, jusqu'à nos jours, par le droit musulman et la coutume. Cette dernière continue à jouer un rôle non négligeable surtout au niveau de certains contrats conclus entre les agriculteurs comme les contrats d'association, la mouzaraâ, la mousaquate et la mougharassa. Il y a aussi certaines règles coutumières relatives à la répartition des eaux d'irrigation et des coutumes réglementant l'exploitation des pâturages comme l'aguedal. Ce dernier est réglementé minutieusement par la coutume pour éviter les conflits, la surexploitation et la désertification. Ce régime

---

19- La notion de la famille en tant qu'entité indépendante de ses membres était semble-il développée dans certaines tribus marocaine. A ce propos cf. ouvrage op. cit de Georges MARCY.

20- Cf. David. M. HART. Les institution des Aït Morhrad et Aït Hadidou. BESM n° 136/137.

21- Idem. Par ailleurs, il nous a été impossible de vérifier si cette coutume existe toujours ou si elle est tombée en désuétude.

22- On ne peut ici que constater le décalage entre le droit et le fait.

Or, la sounna est, en grande partie, la rédaction de l'orf (coutume) en vigueur à l'époque du prophète et l'ijmaâ est une régularisation de pratiques de provenances diverses, souvent étrangères. De plus, l'islam ne rejette pas la coutume en tant que telle puisqu'elle est reconnue comme source complémentaire autonome de la loi après le Coran, la sounna, l'ijmaâ et l'ijtihad. La seule condition exigée pour qu'une coutume ne soit pas écartée par le droit musulman est qu'elle doit être conforme aux préceptes de la religion. Elle ne doit, en effet, ni interdire un devoir religieux ni permettre un acte illicite.

Donc, la régularité de la coutume est fondée sur le coran et sur le hadith. Il suffit de citer un exemple de chacune de ces sources :

Le Hadith

Achafii a considéré que l'obligation d'entretien au profit de l'épouse et des proches est évaluée conformément à la pratique, à la coutume, et ce en se fondant sur le hadith suivant : le prophète a dit à Hind prends la part dont tu as besoin toi et tes enfants en se conformant à la coutume

Le Coran.

On cite à titre d'exemple le verset 199/ sourate 7 AL âaraf :

«خُذِ العَفْوَ وَأمُرْ بِالعُرْفِ وَأعْرِضْ عَنِ الجَاهِلِين»

«Accepte ce qu'on t'offre de raisonnable, commande ce qui est convenable»

Pour les oulémas la coutume rapportée par le verset cité signifie qu'on doit suivre ce qui est pratiqué par les hommes mais on ne doit pas autoriser l'illicite ou interdire le permis (halal). Par ailleurs le droit musulman continue jusqu'à nos jours à régir certains domaines comme le statut personnel ou le domaine foncier.

Au niveau du statut personnel nous citons à titre d'exemple la coutume dite azzel ou tazella (Al kad ouassiaya). Cette institution reconnaît à l'épouse, qui participe avec son mari à l'enrichissement et à l'entretien du foyer, un droit sur les acquêts, c'est à dire les biens communs acquis après le mariage. Ce droit a été reconnu à maintes reprises par la jurisprudence[18].

18- Cf. Arrêt n°44 dossier n° 46767 28 /01/1978. Chambre du statut personnel - CA de Marrakech Arrêt du 30/03/1984 dossier n° 1346/83 - CA Rabat dossier 8746 / 89 Ces décisions sont citées par EL MALKI El Hoceine dans son ouvrage/ nidham al kad ouassiaya.

marocain- et non seulement berbère comme il le prétendait car le mariage revêt partout au Maroc[16] cette forme, et le mariage reconnu sous l'expression «uxorem emere» c'est à dire «acheter la femme» qu'avait connu l'ancien droit germain comme si les amazighs étaient incapables de produire leurs propres règles juridiques.

En guise de conclusion à cette partie on est en droit de se demander si l'intérêt porté à la coutume n'est qu' un atavisme réveillé par le vent de liberté qui souffle sur le Maroc ou, s'il s'agit, au contraire, d'un besoin juridique présent. De notre part nous estimons que la recherche sur la coutume présente un intérêt pratique évident dans la mesure où celle-ci peut compléter ou inspirer notre législation moderne dans plusieurs domaines.

II- La coutume comme source complémentaire et d'inspiration législative

La coutume en tant que norme complète parfois le droit musulman et même le droit positif (section1). Mais elle peut aussi être exploitée comme source d'inspiration législative (section 2).

section 1- La coutume comme complément au droit musulman et au droit positif

Le droit musulman n'est pas en contradiction avec la coutume; au contraire elle a joué un rôle important dans l'élaboration des normes juridiques (paragraphe1). Le droit positif, quant à lui, renvoie dans plusieurs matières à la coutume ; de plus celle-ci se révèle parfois comme une véritable norme comblant le vide juridique. (paragraphe 2).

1-1-La coutume comme complément au droit musulman

Le droit musulman n'est pas l'opposé de la coutume comme le prétendaient certains chercheurs de la colonisation. A ce propos Michaux BELLAIRE a voulu démontrer l'incapacité du droit musulman à s'adapter aux situations nouvelles parce qu'il l'estime figé, immuable et résistant à l'évolution sociale. Il considère que la spontanéité et le besoin de justice pallient à ces imperfections en créant des coutumes[17].

16-

17- Cet auteur estime que les jurisconsultes étaient dans l'impossibilité de lutter contre certaines coutumes (exemple : guelza et gza inventées pour réagir au fait qu'on ne peut devenir propriétaire en droit musulman) ont procédé à la création d'une jurisprudence. En réalité Michaux BELLAIRE s'attaquait à la fois au droit musulman et à la coutume puisqu'il définit celle-ci comme étant le produit des tribus sauvages.

A vrai dire, cette exclusion de la femme a un lien avec la nature du régime juridique de la propriété immobilière collective à vocation agricole, n'ayant pas encore fait l'objet d'une appropriation privée, où le droit de propriété appartient à l'ensemble de la communauté tribale. Or, l'exclusion ne concerne pas ce droit de propriété mais uniquement le droit de jouissance et ce pour des raisons justifiées par le fait que la femme pourrait par la voie du mariage quitter la tribu. Ce départ de la femme aboutit à un démantèlement de la propriété tribale au profit de la tribu du mari. Cette mesure vise donc à préserver la propriété collective tribale.

Le même raisonnement peut être étendu à d'autres institutions juridiques tel que, par exemple, le contrat de khammassa, sorte de métayage contesté, par ailleurs, par certains jurisconsultes malékites, parce que jugé en opposition avec la loi du chraâ à cause de son caractère aléatoire. Cette institution coutumière, considérée par certains auteurs de la colonisation comme étant spécifique aux populations berbères, est en fait connue et appliquée partout au Maroc.

En réalité beaucoup de coutumes d'origine berbère se sont, au fil des temps, fondues dans le fikh parce que non rejetées par celui-ci et aussi à cause de leur efficacité et leur vocation à combler le vide juridique existant dans certaines matières. En revanche dans les domaines où la coutume était prépondérante elle avait fait appel à certaines institutions régies par le fiqh. Ainsi, ce processus a permis la généralisation de certaines pratiques juridiques à l'ensemble du territoire marocain. A titre d'exemple, on peut citer les coutumes régissant la vivification des terres, l'administration des agadirs, le passage des seguias (canaux d'irrigation) et la répartition des eaux.

Par ailleurs certaines interprétations sont le moins que l'on puisse dire choquantes(14). En voilà un exemple : Georges MARCY ancien professeur à l'Institut des Hautes Etudes Marocaines a défini, dans un ouvrage consacré au droit coutumier de Zemmour, le mariage comme étant «un contrat solennel.... synallagmatique comportant la vente au mari par la famille de la femme moyennant un prix qui est débattu entre les parties...»(15). Cet auteur faisait en réalité un parallèle entre le mariage

---

14- A ce propos Gaston BOUTHOUL considère que «pour qu'on soit en état de bien décrire un peuple on doit s'initier à sa langue; pour percevoir les sentiments et les idées, il faut connaître les mots. Il faut aussi qu'on soit instruit de son histoire et qu'on ait pris contact étroit et prolongé avec sa vie». (Ouvrage op. cit p.13).

15- Georges MARCY, Droit coutumier de Zemmour p.13. 1949

En somme l'état des recherches n'avait pas abouti à la reconnaissance d'une certaine unité juridique en matière de coutume mais plutôt à une diversité de régimes. En effet, la compilation de l'ensemble des recherches effectuées en la matière ne permet pas la synthèse.

2- Critiques liées à la méthode de l'analyse

Les interprétations et conclusions tirées des travaux manquaient souvent de bon sens. Nous citons, à titre d'exemple, l'assertion soutenue par Michaux BELLAIRE qui fait croire que la coutume prospère en «pays berbère» et surtout dans les régions qui n'ont pas été fortement atteintes par l'islam, alors que le droit musulman s'applique aux tribus arabes. Il pense en effet que dans certaines régions le chraâ n'a pas dépassé les limites de la foi et de la morale.

Cette prétention est fallacieuse parce que Michaux BELLAIRE lui-même reconnaît que le clivage tribu berbère, tribu arabe n'est pas absolu dans la mesure où, dit-il, certaines tribus berbères situées dans une région habitée en majorité par les arabes se sont arabisées et inversement des tribus arabes se trouvant dans une région à majorité berbère se sont berbérisées. La division ne se fonde donc pas sur le clivage ethnique mais sur la langue parlée ou vernaculaire.

D'ailleurs la même constatation a été faite par Robert MONTAGNE à propos des arabes fixés à proximité des tribus berbères qui, disait-il, «sont en voie d'assimilation rapide par ces derniers». Dans les tribus Haha, cette absorption des éléments allogènes est accomplie et il n'existe plus aucune différence aujourd'hui entre les descendants des arabes du sud et les autochtones»(12).

D'un autre côté la coutume n'est pas l'apanage de tribus berbères. En effet, certaines coutumes que les auteurs de la colonisation croyaient être en vigueur exclusivement chez certaines tribus berbères existaient également dans les tribus arabes. Nous citons à titre d'exemple le fait de l'exclusion de la femme de l'héritage(13); cette exclusion demeure en vigueur jusqu'à nos jours et elle se retrouve aussi dans beaucoup de tribus marocaines et notamment dans le Maroc oriental. En effet, ces tribus privent les femmes de l'héritage en cas de succession portant sur une parcelle faisant partie des terres collectives.

12- Robert MONTAGNE op. cit. p. 315.

13- Cette pratique a été évoquée par Michaux BELLAIRE et présentée comme étant contraire aux principes du droit musulman et particulièrement au droit des successions.

illustrer cette absence d'objectivité, nous citons à titre d'exemple Michaux BELLAIRE : cet auteur dans un article rédigé en 1916 et intitulé «les considérations générales sur les politiques indigènes» écrivait que «...c'est un tour de force que d'arriver à amener les nombreuses tribus vivant depuis des siècles dans une indépendance anarchique à accepter une administration et une discipline, et au milieu de toutes ces difficultés, à aménager sa place à la colonisation et à mettre rapidement les richesses du pays en valeur»[9]. Un peu plus loin il disait «qu'il faut une politique maghzen avec le maghzen, politique des tribus avec les tribus, politique de colonisation avec les colons»[10].

En définitive, on ne peut donc que constater, malgré la richesse qualitative des recherches, l'implication profonde dans l'entreprise coloniale de Michaux BELLAIRE. En plus de cette absence d'objectivité on relève aussi que les recherches n'ont pas touché l'ensemble du territoire marocain.

b- Absence de généralité.

Il s'agit de savoir si ce qui a été pris pour des coutumes est un phénomène stable respecté partout au Maroc et pendant longtemps ou au contraire il ne s'agit que de simples usages n'ayant pas acquis l'autorité juridique[11].

Les études réalisées par les chercheurs de la colonisation n'ont pas touché tout le territoire marocain. A cela il faut ajouter la complexité ethnique, politique et sociale des tribus et des régions étudiées. Tous ces facteurs et d'autres nous poussent à croire que les opinions émises ne pouvaient se généraliser sur l'ensemble du Maroc et par conséquent les conclusions tirées ne peuvent être que relatives.

L'absence donc de généralité au niveau de l'espace et l'absence de synthèse des travaux effectués met en doute certaines conclusions. Il en résulte qu'il est difficile de parler de l'existence d'un droit coutumier marocain cohérent et ayant sa propre logique interne si les recherches n'ont touché qu'une partie du territoire et un nombre réduit de tribus. A titre d'exemple les monographies ayant concerné les tribus arabes et berbères de l'oriental et du Rif sont rares.

9- Michaux BELLAIRE. Les considérations générales sur les politiques des indigènes. Revue du Monde Musulman 1917 Vol. 35 p .93.

10- Idem

11- Pour la distinction entre un fait social singulier et la coutume cf. Gaston BOUTHOUL op. cit p. 67.

1- Les critiques d'ordre général : Absence d'objectivité et absence de généralité

a- Absence d'objectivité.

L'objectivité d'après Gaston BOUTHOUL est difficile dans l'analyse de la vie sociale parce que l'observateur, qui est aussi penseur, est parti intégrante de l'ensemble qu'il étudie[6].

Or, dans notre cas nul n'ignore que les auteurs et les chercheurs qui ont travaillé pendant le protectorat manquaient d'objectivité. Ceci s'explique aisément car la plupart d'entre eux réalisaient leurs travaux soit dans le cadre de la mission militaire du Maroc qui préparait, très tôt, le terrain pour une éventuelle intervention française; soit au sein de la mission scientifique qui a été conçue pour réaliser des analyses sociales visant à rendre possible la colonisation du Maroc en économisant du sang comme le prétendait les adeptes de la nouvelle école de l'époque tel joseph CHALLEZ-BERT et de ce fait éviter les violences ayant suivi la colonisation de l'Algérie.

En effet, les résultats des recherches basées essentiellement sur des monographies ethnologiques mettaient à la disposition des décideurs politiques des informations précises sur le pays.

La mission scientifique fut crée en 1903 et la politique de recherches au Maroc a été débattue non seulement dans les facultés et particulièrement au collège de France mais aussi au sein du gouvernement lui-même[7]. Il s'ensuit que l'approche scientifique du Maroc servait des intérêts politiques et visait un objectif essentiel : coloniser le pays. Donc les chercheurs n'avaient pas la liberté d'esprit nécessaire et disponible pour décrire et analyser scientifiquement les phénomènes sociaux et surtout juridiques[8].

En effet, le sens des recherches était fixé d'avance, à savoir la réalisation des objectifs de la colonisation du Maroc; ce qui rend difficile toute objectivité. Car les analyses étaient teintées du cachet colonial. Pour

---

6- Gaston BOUTHOUL. Les structures sociologiques, petite bibliothèque Payot p. 5.

7- Pour de plus amples informations sur la mission scientifique cf. .Edmund BURKE la Mission scientifique au Maroc BESM numéro 136\137 p. 37.

8- D'ailleurs la description elle-même peut être faite différemment selon le cadre dans lequel on agit, l'angle sous lequel on se place. De plus celui qui décrit peut amplifier tel aspect et négliger, voire ignorer tel autre.

Les progrès de l'action politique du Maghzen sont marqués, dit-il, par une décadence correspondante du droit coutumier. Il explique l'évolution du phénomène comme suit : à un certain moment «on observe l'usage simultané du chraâ et de l'orf devenant de plus en plus faible, l'orf lui même se modifie et se met en harmonie d'une manière plus ou moins complète avec les principes du droit religieux»(4).

Mais cet auteur à l'opposé de Michaux BELLAIRE ne semblait pas lier, du moins en ce qui concerne la région étudiée, l'application du droit coutumier avec le clivage tribu berbère, tribu arabe, car il estime que c'est difficile d'établir des limites précises entre le système juridique basé sur l'orf et celui fondé sur le droit musulman, d'autant plus qu'il n'existe pas entre les tribus de coutume berbère et les tribus qui vivent sous le régime du chraâ une frontière linéaire, une sorte d'ourlet qui s'avancerait avec le temps, mais on trouve au contraire de vastes zones où le régime juridique est mixte et indécis et comporte toutes sortes de nuances(5).

Robert MONTAGNE nous donne comme exemple le fait que certaines contestations naissant à propos du contrat «Rehn», sorte de gage garantissant un prêt (antichrèse), celles-ci étaient réglées par les foqaha appliquant le chraâ mais s'inspirant du louh, planchettes sur lesquelles sont consignées les règles coutumières. C'est un recueil de droit coutumier des tribus.

Section 2- Appréciation critique des travaux

Certaines critiques sont d'ordre général et concernant l'ensemble des travaux réalisés au Maroc et ayant traité la coutume. Il s'agit d'apprécier le contexte dans lequel ces recherches se sont inscrites, les méthodes adoptées pour les réaliser et enfin le problème de leur généralité (P.1). Ensuite, on passera au crible, les interprétations et les conclusions dégagées de ces recherches pour ressortir leurs limites (P2).

4- Robert MONTAGNE Le régime juridique des tribus du sud marocain Hespéris 1924 Tom. 4p. 313 et suiv.

5- Idem

Au point de vue historique cet auteur constate qu'il est difficile de trouver une origine aux orfs en vigueur dans la société marocaine qu'il décrivait. Il serait difficile, dit-il, de retrouver les origines de toutes les coutumes qui se sont perpétuées au Maroc[2]. Toutefois il reconnaît que, pendant plusieurs siècles, des peuples, venus dans ce pays, ont apporté leur contribution à la législation coutumière du Maroc. Il estime que ces coutumes sont le résultat des usages différents apportés à des époques successives par des peuples, de race et de religion différentes[3].

Au niveau de son domaine d'application la coutume prospère d'après cet auteur dans «le pays berbère». Il pense qu'elle est de nature séculaire, se caractérise par son indépendance et par son antériorité à l'islam, en lutte constante avec ce dernier, s'arrogeant exclusivement un certain nombre de domaines et se partageant d'une manière jalouse d'autres domaines, tel que par exemple le statut personnel qui devrait en principe, d'après lui, être soumis obligatoirement au droit musulman, mais qui est en fait partagé entre le droit coutumier et le droit musulman. A ce propos il cite, à titre d'illustration, l'exclusion par la coutume de la femme de l'héritage dans certaines régions du sud du Maroc pourtant régi, en ce domaine, par le chraâ.

Par cela, cet auteur voulait démontrer que le droit berbère est en contradiction avec le droit musulman. Cette vision du phénomène social et juridique coïncidait parfaitement chez lui avec la dichotomie qui lui était chère, celle de voir le Maroc partagé entre les tribus berbères formant un ensemble jaloux de son indépendance et des tribus arabes soumises dans leur majorité à un pouvoir central Maghzénien .

Robert MONTAGNE quant à lui, dans un article consacré à l'étude du régime juridique du sud marocain, a considéré que le droit coutumier est en vigueur depuis des siècles chez les tribus du sud et particulièrement les Haha. Il pensait que ce droit qui est l'apanage des tribus Siba a tendance à disparaître avec la pénétration du Maghzen qui substitue aux règles coutumières l'application des règles religieuses. Le Maghzen était relayé ensuite par les Tolbas et les confréries.

2- Revue du Monde Musulman Année 1909. Vol. 9. Ici Michaux BELLAIRE hésite à attacher l'origine de ces coutumes au droit romain comme l'ont fait d'autres auteurs.

3- Idem. Maroc

coloniale et manquant d'objectivité, leurs conclusions et interprétations avaient conduit à une dénaturation de certaines institutions.

La conséquence de cette approche est que le résultat des recherches dont le but est fixé d'avance ne pouvait être objectif ; ce qui fait que certaines coutumes considérées comme étant en vigueur dans une région limitée du Maroc l'étaient en réalité dans l'ensemble du territoire. En revanche, certaines coutumes, prises pour des normes, n'étaient que de simples phénomènes sociaux, car limitées dans le temps et dans l'espace et ne réunissant pas les conditions requises en la matière. L'idée de l'appréhension erronée de la coutume à contenu juridique par les auteurs de la colonisation sera développée dans la première partie

Néanmoins nul ne conteste que les recherches réalisées soient riches par leur contenu et par leur diversité, car ils présentent des intérêts pratiques évidents non pas uniquement à caractère historique mais aussi pour le futur de nos institutions juridiques. Il suffit d'explorer la matière juridique qui reste à défricher, dépasser le contexte historique de l'époque, compléter par d'autres recherches sur place et sur pièce et ressortir tout ce qui peut constituer, en matière de coutume, un complément à notre droit positif ou ce qui pourrait inspirer notre législation moderne. Cette idée sera développée dans la deuxième partie.

I- Appréhension erronée de la coutume par les auteurs de la colonisation

Avant de procéder à une appréciation critique des travaux (S.2) il faut en exposer le contenu (S. 1).

Section 1- Exposé du contenu des travaux

Avant d'aborder cet exposé, il convient de remarquer qu'en raison de la richesse des documents et en l'absence de synthèse, il nous est difficile de relater tous les points de vue émis en la matière. Ceci étant précisé, nous nous efforcerons de présenter ici quelques opinions dominantes exprimées par certaines auteurs ayant acquis droit de cité en la matière et dont les idées ont plus ou moins influencer les décideurs politiques. Nous retiendrons pour ce faire Michaux BELLAIRE et Robert MONTAGNE.

Michaux BELLAIRE définit la coutume comme étant le produit spontané des rapports sociaux évoluant dans le cadre d'une tribu sauvage[1].

1- Cette définition de la coutume rétrécit énormément son domaine car logiquement le jour où il n'y aurait plus de tribus sauvages la coutume disparaîtrait.

adéquates et appropriées à nos mentalités et à notre spécificité marocaine sans heurter ni froisser nos principes séculaires nationaux et religieux (2ème partie).

Titre : La coutume au Maroc : simple phénomène social ou véritable source normative?

Le droit coutumier est un domaine complexe et compliqué, car il évolue dans un terrain mouvant et divers. Le terme coutume revêt plus d'une acception. En effet la coutume est un fait social qui n'est pas singulier et résiste plus à l'effet de l'érosion. Il se manifeste par sa régularité, sa répétition et surtout par sa généralité, et de ce fait un fait social qui, même en renfermant une règle juridique, demeure un simple phénomène social éphémère s'il ne remplit pas ces conditions. Cependant lorsque la société qui a donné naissance à la coutume connaît des mutations cette dernière se modifie ou disparaît.

La coutume est définie comme le produit spontané de la nécessité juridique, indépendant des instances législatives. Toutefois des controverses ont été suscitées à propos de ses fondements. En effet, les opinions sont partagées entre ceux qui voient la coutume comme le produit des sentences judiciaires répétées ; ceux qui la définissent comme le produit spontané de la nécessité sous forme d'usages invétérés et enfin ceux qui considèrent qu'elle peut être aussi produite par une certaine doctrine expérimentée.

Ceci étant précisé, comment la coutume se présentait au Maroc sous le protectorat? Quel a été son domaine? Quels sens lui ont donné les auteurs de la colonisation? Sachant que ces derniers étaient chargés de faire des monographies ethnologiques sur les tribus marocaines et que, chemin faisant, ils découvraient des usages et des coutumes à contenu juridique.

De l'analyse des travaux, il ressort que c'est à dessein que ces auteurs liaient le phénomène de la coutume aux composants ethniques de la société marocaine. En effet, tout en occultant les facteurs d'union de la société marocaine et en insistant sur certains caractères distinctifs, ils voulaient faire croire que la coutume est l'apanage d'une certaine ethnie.

A vrai dire, cette représentation de la société marocaine coïncidait avec les objectifs assignés à ces auteurs dans le cadre de la mission scientifique qui préparait le terrain à une colonisation dite scientifique du Maroc. Ils voulaient, en effet, accommoder la recherche scientifique avec la mission d'éclaireurs. Etant donc, pour la plupart, trop impliqués dans l'entreprise

La coutume au Maroc, simple phénomène social ou véritable source normative?

Mustapha BENTAHAR,
Faculté de Droit, Mohammedia

Introduction

Le système juridique marocain est le fruit d'une lente évolution. En effet, la colonisation a transposé un droit positif de type occidental, destiné en premier lieu exclusivement aux colons, sur un régime juridique, souple et varié, s'appliquant aux marocains et se fondant sur le fiqh et sur la coutume.

La colonisation, pour des fins politiques, a essayé de diviser le pays en zones soumises au droit musulman et zones assujetties à la coutume. Elle a même tenté d'agir sur le système juridique tantôt en montrant l'infériorité du droit musulman face à la rationalité du droit européen tantôt en opposant le droit musulman à la coutume. Par ce fait en voulant privilégier la coutume elle a fini par la discréditer aux yeux des marocains. Sa politique se fondait essentiellement sur les recommandations d'auteurs et de chercheurs (mission scientifique) manquant souvent d'objectivité et connaissant mal les mœurs et la vie des marocains (1ère partie).

Or, l'on sait qu'au Maroc la coutume a joué un rôle considérable en tant que source normative indépendante et en tant que complément du fiqh. D'ailleurs, beaucoup de coutumes locales ont été, au fil des temps, consacrées par le droit musulman. En effet, le patrimoine culturel juridique constitué d'anciennes coutumes peut inspirer notre législation moderne en proposant des solutions puisées dans le fonds juridique historique commun des marocains (notamment en matière de droit de la famille et au niveau du droit foncier).

Du reste la coutume qui paraît ne jouer qu'un rôle marginal peut, si elle est bien exploitée, constituer un réservoir de solutions juridiques

La réforme de l'Etat et des institutions passe par la réforme du droit. Or, la place, l'intérêt et l'utilité du droit ne semblent pas encore avoir acquis leurs lettres de noblesse au Maroc. Le règne du droit suppose que le droit soit débarrassé de l'ivraie, que les institutions soient à l'écoute des évolutions sociales et des besoins de la société, que le droit s'accommode des standards minimum de civilisation, que le droit soit adapté et revalorisé en fonction des évolutions et besoins,...

Le droit positif en vigueur, au Maroc, ne fait pas l'objet d'une adaptation systématique aux besoins et évolutions de la société. On se retrouve ainsi avec un droit « moderne » arriéré et dépassé. Le mimétisme juridique intervient souvent avec retards et de surcroît pour certains aspects de la vie en société seulement.

Le Maroc a ces dernières décennies souvent exprimé son souhait d'un rattachement à l'Union Européenne. Force est de noter que l'une des conditions requises se trouve être une mise à niveau juridique, l'harmonisation et l'uniformisation, notamment en matière de droit des affaires et de droits de l'homme. Il sied aussi de constater qu'il n'y a pas de réel débat et encore moins de projet de réforme de l'Etat du droit et des institutions au Maroc.

On n'impose pas un droit à une société indépendamment de la nature des rapports sociaux. Le droit est le produit de la société et de ses rapports sociaux. C'est la société qui donne naissance aux règles sociales qui, en retour, vont régir les rapports sociaux. Mais la société comme on le rappelait évolue et le droit qui la régit doit évoluer aussi en conséquences. Le droit qui n'évoluerait pas en fonction de l'évolution de la société devient un frein, l'objet de contradictions et de litiges et sujet à violations non pas comme faits isolés mais comme faits de société.

III- Considérations finales : état et perspectives du droit au Maroc

Pour connaître des perspectives du droit, au Maroc, il faut, au préalable, savoir ce qu'il en est de l'état du droit.

1- L'état du droit au Maroc

Il convient de rappeler qu'avec l'avènement du protectorat, dès les premières années, on assiste à un véritable foisonnement dans la production législative. Une véritable frénésie dont à contrario, le Maroc indépendant, et cela est bien regrettable, n'aura pas poursuivi ce rythme, ni maintenu l'intérêt du protectorat en ce qui concerne le droit et la production législative. Pire, aujourd'hui encore, un nombre impressionnant de textes qui n'ont jamais été abrogé, amendé ou revus sont dépassés ou font allusion à des institutions qui n'existent plus. Les statistiques sur le volume des textes qui devrait être amendés, au point de vue de la forme, [ne parlons même pas du fond], sont impressionnantes:les deux tiers. Le droit moderne et le rapport de l'Etat au droit ne semblent pas vraiment avoir de tradition institutionnelle digne de ce nom dans notre pays.

Certes, on assiste, à l'occasion, à la production d'un grand nombre de textes législatifs et réglementaires, mais cela se fait, néanmoins, avec beaucoup de retards et sans que les nombreux professionnels et universitaires marocains du droit soient mis à contribution ou sollicités.

2- Les perspectives du droit, au Maroc

Le discours officiel retient comme un leit motiv la notion d'Etat de droit. Mais par définition, tous les Etats sont des Etats de droit. L'Etat c'est le droit et inversement. Le problème est dès lors ailleurs. Quel droit pour quel Etat? Ce qui dès lors pose la question de la réforme de l'Etat, des institutions et du droit.

pour ceux qui allaient reprendre le pouvoir après Abdelkrim. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, les réformes introduites par Abdelkrim servirent l'administration coloniale espagnole dans le Rif.

II- Les fonctions du droit et le droit face aux contraintes et contradictions

Les fonctions du droit sont multiples et pas forcément celles apparentes à première vue. Le droit est intimement lié aux rapports inter sociaux contradictoires qui lui donnent naissance et qu'il régit en retour. Enfin, le droit n'est pas exempt de contraintes qui sont autant d'entraves pour le développement économique, commercial, politique, culturel, civilisationnel, etc. Mais auparavant voyons ce qu'il en est de la relation entre le droit et les rapports inter sociaux.

1- Le droit et les rapports sociaux

Lorsque la société accepte un droit nouveau, lorsque la société ne remet pas en cause un droit nouveau cela signifie que les rapports sociaux ou inter sociaux ayant donné et donnant naissance à la production de normes juridiques ont évolué. Ces rapports sociaux peuvent être des rapports économiques, des rapports de force, des rapports politiques, des rapports commerciaux, ...

2- Les fonctions du droit

Le droit n'est pas seulement un ensemble de règles qui régissent les rapports en société. Le droit est aussi le produit de rapports sociaux par définition contradictoires. Et la société a besoin de normes juridiques, précisément car les rapports sociaux ou intersociaux sont contradictoires. Si ce n'était la contradiction dans les rapports sociaux, le besoin quant aux normes juridiques devant régir ces mêmes rapports sociaux ne serait pas. Le droit a ainsi cette fonction ambivalente de représentation et d'occultation des rapports sociaux lui ayant donné naissance.

L'avènement du droit met entre parenthèse la contradiction qui lui donne naissance.

3- Le droit face aux contraintes et contradictions

Lorsque l'état du droit est dépassé par rapport à l'évolution des rapports sociaux lui ayant donné naissance, il devient un problème, une entrave, une contradiction, un blocage au développement économique, commercial, politique, culturel et autres. D'où l'intérêt de veiller à revaloriser, revoir, développer le droit en fonction de l'évolution des rapports sociaux et des besoins et aspirations de la société du moment.

4-Le droit rifain

Emilio Blanco Izaga et David Montgomery Hart, chacun pour ce qui le concerne, ont pu nous rendre compte de ce qu'étaient au début du 20ème siècle le droit en vigueur dans certaines tribus du Rif. Quelles étaient les institutions les plus importantes à l'époque et comment se formait le droit régissant les rapports en société. La tribu, les alliances inter tribales, le marché «temple de la loi rifaine», l'usage de l'eau,...

Dans la tribu, l'assemblée des paysans propriétaires, la «jmaat» établit le Canon avec les obligations et devoirs de chacun. Ce qu'il est permis de faire ou de ne pas faire, ainsi que les sanctions en cas d'infractions à la règle. Faut-il entrevoir dans la démocratie rifaine et dans le droit rifain de l'époque des séquelles du passage des romains, grands juristes s'il en est? Chaque «Jmaat» avait son propre code. La tribu quant à elle disposant d'un canon de la mer, de celui des eaux, de celui de la chasse, outre le droit des alliances inter tribales.

A partir du moment où les règles sociales sont codifiées on délaisse le droit coutumier pour aller vers un droit écrit. Des codes simples, propres à telle ou telle tribu, ou des actes juridiques contractuels précisant les droits et les obligations des différentes parties en présence et qui ont ceci de particulier qu'ils recueillent l'assentiment, le consentement direct ou indirect des concernés à travers des actes juridiques établis en langue arabe et retranscrits par des Adels.

5- Abdelkrim et le droit dans le Rif

Toujours dans le Rif et au début du siècle dernier, Abdelkrim juriste de son état, une fois Emir de la confédération des tribus du Rif, révolutionna les structures d'usage ainsi que le droit en vigueur dans le Rif.

L'unification des tribus dans le cadre d'une entité nouvelle ne pouvait manquer de se répercuter sur l'état, la nature et la consistance du droit.

Le Rif ne connaissait pas de prisons avant Abdelkrim, ni les châtiments corporels, ni la peine de mort. Par contre les amendes, le bannissement, la saisie, la vendetta, l'incendie des biens étaient sanctions d'usage en cas d'infractions aux règles établies. Abdelkrim mis en place un droit nouveau prévoyant des sanctions inhabituelles : les amendes qui furent certes maintenues, côtoyèrent les peines d'incarcération voire la peine de mort.

Les gens n'avaient plus le droit de se faire justice eux mêmes et l'autorité se faisait centralisée entre les mains du nouveau pouvoir. L'expérience ne dura pas bien longtemps, mais elle fut d'une grande utilité

structures multiples, des invasions, des cultures étrangères,... Tout cela s'est indéniablement répercuté et a rejailli sur l'évolution, le contenu et la nature du droit.

2- L'intérêt de l'histoire du droit

L'intérêt de l'histoire du droit est considérable pour qui veut connaître et comprendre l'évolution de la société. La sociologie quant à elle n'est pas en reste puisqu'elle nous permet de saisir et de comprendre ce qu'est la fonction du droit, ses rôles, sa raison d'être,...Quel peut être aujourd'hui l'intérêt du droit ayant eu libre cours en pays amazighe ? La connaissance de ce droit est d'abord historique certes, mais aussi au delà de l'histoire cela nous permet de mieux comprendre notre passé, notre culture, de façon à mieux affronter et relever les défis de l'avenir. Force est de dire que le droit amazighe est aujourd'hui bien loin derrière nous au Maroc. Notons aussi que ce n'est pas parce que ce droit est «amazighe» qu'il est forcément évolué ou meilleur. En ce qui concerne l'évolution, vu ce qu'étaient les sociétés et tribus amazighes de l'époque, leurs droits ne pouvaient être ni bien évolués, ni modernes, ni développés.

Dans tout système juridique, on retrouve des éléments du droit passé, le droit positif en vigueur et les embryons du droit à venir. Au Maroc, à un moment donné de son histoire, le pays s'est retrouvé avec un droit pluriel des pays Amazighes, un droit hébraïque, un droit musulman et un droit moderne d'essence occidentale.

3- Le droit amazighe, le droit musulman et le droit «moderne»

Entre le pays Siba et le pays Makhzen, on peut d'ores et déjà relever une dichotomie juridique. Et dans le Bled Siba lui même on peut relever en pays amazighe des tribus indépendantistes jalouses de leurs autonomies sociales et politiques et disposant de leurs propres corpus juridiques. Quelles sont les particularités et caractéristiques saillantes du droit amazigh : Des préceptes et règles simples coutumières ou même écrites.

La conquête musulmane du Maroc aura permis l'introduction du droit musulman. Notons cependant que le droit musulman ne s'est jamais affronté à la coutume en pays amazighe. Chaque fois que le droit musulman risquait de se retrouver en forte contradiction par rapport aux règles d'usage en vigueur et ancrées en pays amazighe, ce sont ces mêmes règles qui ont prévalu. Le droit musulman n'a eu droit de cité que pour autant qu'il était accepté et ne risquait pas d'être contesté et remis en cause par la société.

HISTOIRE, FONCTIONS, CONTRAINTES ET PERSPECTIVES DU DROIT AU MAROC.

M. Mimoun CHARQI, Faculté de droit, Rabat

Le thème du rapport entre le droit et la société au Maroc a déjà été traité, par le passé, dans notre pays, au moins deux fois. Néanmoins, le sujet demeure inépuisable. Et la question est d'autant plus intéressante lorsque c'est l'anthropologie qui s'y intéresse. Le droit au Maroc est surtout abordé du point de vue positif, accessoirement du point de vue de la sociologie du droit, rarement du point de vue de l'histoire du droit, de la théorie générale et de la philosophie du droit ou de l'anthropologie du droit. D'où l'intérêt que peut revêtir le thème de ce colloque et surtout l'angle d'approche.

Je me propose de vous entretenir, dans cette communication, selon deux axes essentiels à savoir, d'une part, l'histoire et l'évolution du droit au Maroc et, d'autre part, les fonctions et les contraintes du droit ainsi que son rapport aux contradictions, avant d'en venir au titre de considérations finales et aux perspectives du droit au Maroc.

I- l'histoire et l'évolution du droit au Maroc

La présentation de l'histoire et de l'évolution du droit, au Maroc, permet de dégager, à un moment de l'histoire un droit amazigh pluriel, un droit musulman et un droit «moderne» d'essence occidentale. Du droit amazigh je retiendrai le droit rifain avant et pendant l'avènement d'Abdelkrim, mais au préalable, il convient de s'interroger sur le rapport entre le droit et la société ainsi que sur l'intérêt de l'histoire du droit.

1- le rapport entre le droit et la société.

Par définition, là où il y a la société il y a le droit. [Ubi societas,ubi jus], et inversement là où il y a le droit il y a la société.

L'histoire du droit au Maroc est intimement liée à l'histoire de la société marocaine. Or, la société marocaine a connu des soubresauts divers, des

Telle est l'approche que tentera ce livre qui reproduit les différentes communications présentées lors du colloque sur «le Droit et la Société au Maroc» organisé par le Centre des Etudes Anthropologiques et Sociologiques à Rabat les 17, 18 et 19 décembre 2003.

Les 20 communications en langue arabe se divisent en trois axes : le premier axe présente la cadre général de la relation droit et société à partir des différentes sources du droit marocain, son historicité et les rapports entretenus entre ses différentes composantes ainsi que la place du droit coutumier amazighe dans le champs juridique national.

Le deuxième axe s'est attaché à l'analyse des concepts et des institutions coutumières y compris ceux ayant fait l'objet de l'écriture. Le dernier axe traite des relations qui existent entre les différents droits et certains champs d'application du droit coutumier amazighe en mettant en exergue la force de ce dernier.

Les cinq communications en langue française traitent de l'histoire, de la fonction, des perspectives du droit au Maroc et de son l'opérationnalité comme source juridique ou comme outil de pouvoir.

Il est remarquable que la majorité des communications analyse des faits et des institutions coutumières amazighes contrairement aux autres études de droit au Maroc, mais le contenu de ces communications se limite encore au descriptif visant à faire connaître les institutions. Les actes du colloque ne constituent donc qu'une première approche dont le but est d'attirer l'attention sur les institutions coutumières afin de mieux en saisir le contenu Anthropologique.

El Houssine OUAAZZI

Introduction

Le droit est un produit de la société. Il régit les relations entre les individus, les groupes, les communautés et les institutions. Ses prérogatives sont générales, abstraites et exécutoires. Le droit évolue en fonction de la société et de son régime politique. Cette évolution résulte de facteurs endogènes et/ou exogènes.

Les facteurs exogènes sont la cause principale de ce qui a pris l'allure d'une uniformisation planétaire du droit et participent de ce fait à son universalisation. Ce phénomène, qui a pris de l'ampleur pendant la colonisation, s'est accentué à l'indépendance des pays colonisés.

Afin de se doter de régimes juridiques adéquats et adaptés aux évolutions que connaissent ou subissent leur société, ces pays n'ont cessé de puiser directement dans les codes juridiques des anciennes puissances colonisatrices pour organiser le secteur moderne. Les facteurs externes et internes sont souvent imbriqués pour réglementer les secteurs traditionnels tandis que certaines communautés continuent de puiser dans leurs lois et coutumes pour administrer des domaines spécifiques.

La société marocaine n'échappe pas à cette règle générale, s'agissant aussi bien de la diversité des sources du droit (azerf, chariaa, droit moderne), que de la place et de la fonction qu'occupe chacun de ces régimes juridiques qui coexistent dans la société. Cette situation soulève des questionnements nécessitant une approche globale de la problématique.

Il s'agit de revoir l'héritage juridique ancestral dans ses différentes manifestations, les emprunts qu'il a effectués, la façon dont il les a intégrés, et la place qu'occupent ces emprunts dans le régime juridique actuel.

D'un point de vue méthodologique, il ne s'agit pas seulement de voir dans quelle mesure le système juridique s'adapte à l'évolution de la société, mais aussi de mettre en relief le rôle des facteurs historiques, culturels, psychologiques, politiques et idéologiques dans l'émergence et la conception de ce droit (y a-t-il complémentarité, coexistence ou antinomie entre les trois régimes juridiques?).

Sommaire

Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe

Centre des Etudes Anthropologiques et Sociologiques

Série : *Colloques et séminaires* - N° 7 -

Titre	: Droit et Société au Maroc
Edition Scientifique	: El Houssine Ouaazzi et Lhoucine Ait Bahcine
Editeur	: Institut Royal de la Culture Amazighe
Réalisation technique	: Centre de la Traduction, de la Documentation, de l'Edition et de la Communication (CTDEC).
Couverture	: Unité de l'Edition (CTDEC)
Photo de la Couverture	: Brahim AMIRI
Dépôt légal	: 0840/2005
ISBN	: 9954-439-38-2
Imprimerie	: El Maârif Al Jadida - Rabat

ROYAUME DU MAROC
Institut Royal de la Culture Amazighe

Centre des Etudes Anthropologiques et Sociologiques



ⵜⴰⴳⵍⴷⵉⵜ ⵏ ⵍⵎⵖⵔⵉⴱ
ⴰⵙⵉⵏⴰⴳ ⴰⴳⵍⴷⴰⵏ
ⵏ ⵜⵓⵙⵙⵏⴰ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ

ⴰⵎⵎⴰⵙ ⵏ ⵜⵖⵓⵔⵉⵡ
ⵜⵉⵙⵏⴰⵥⴳⴰⵏⵉⵏ ⴷ
ⵜⵙⵏⴰⵎⴰⴷⴰⵏⵉⵏ

Droit et Société au Maroc

ⴰⵣⵔⴼ ⴷ ⵜⵎⵜⵜⵉ ⴳ ⵍⵎⵖⵔⵉⴱ

Actes du Colloque organisé

par le Centre des Etudes Anthropologiques et Sociologiques

Rabat, 17, 18 et 19 décembre 2003

Coordination :

El Houssine OUAAZZI & Lhoucine AÎT BAHCINE

Rabat 2005

Droit et Société au Maroc

ⵜⴰⴳⵍⴷⵉⵜ ⵏ ⵍⵎⵖⵔⵉⴱ
ⴰⵙⵉⵏⴰⴳ ⴰⴳⵍⴷⴰⵏ
ⵏ ⵜⵙⵙⵏⴰ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ

ⴰⵎⵎⴰⵙ ⵏ ⵜⵢⵃⵇⵉⵡ ⵏ ⵃⵣⴳⴰⵏ ⴷ ⵃⵎⴰⴷⴰⵏ



ROYAUME DU MAROC
INSTITUT ROYAL
DE LA CULTURE AMAZIGHE

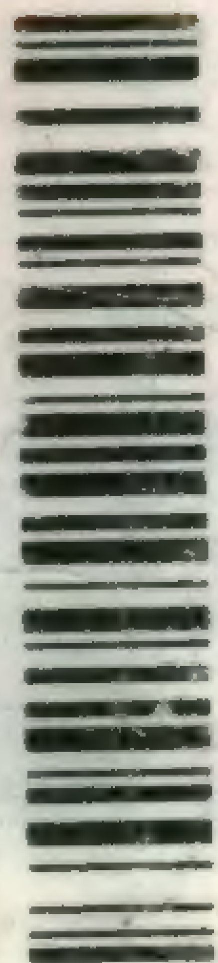
Centre des Etudes Anthropologiques
et Sociologiques

Série : *Colloques et séminaires* - N°7 -

DROIT ET SOCIÉTÉ AU MAROC

ⴰⵣⵔⴼ ⴷ ⵜⵎⵜⵜⵉ ⴳ ⵍⵎⵖⵔⵉⴱ





...ination : El Houssine OUAAZZI & Lhoucine AÏt BAHCINE

Rabat 2005

30 DH